

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Temmuz-Aralık 2015, Cilt:18, Sayı: 47

ISSN: 1301-966-X

Bu dergi TÜBİTAK/ULAKBİM, SBVT
(Sosyal Bilimler Veri Tabanı) tarafından dizinlenmektedir.

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 18 Sayı: 47
Temmuz-Aralık
Altı ayda bir çıkar
Fiyatı: ₺ 25

Yayın Türü
Yaygın ve Süreli

Dizgi ve Baskı
Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Alınteri Bulvarı 1256 Sokak No:11 Yenimahalle / ANKARA
Tel: 0312. 354 91 31 (pbx) Faks: 354 91 32

Basım Tarihi
Aralık 2015
ANKARA

Yönetim Yeri
Cihan Sk. No: 37/1 Sıhhiye/ANKARA

Redaksiyon
Arş. Gör. Ahmet Erkan

Yazışma Adresi
Arş. Gör. Ahmet Erkan
A.Ü. İlahiyat Fakültesi
Bahçelievler/ Ankara

İrtibat Telefonu
Arş. Gör. Ahmet Erkan
O 538 642 99 36
e-posta: diniarastirmalar98@yahoo.com
web: diniarastirmalar.com.tr

Posta Çeki Hesabı
Şahin Kızılabdullah adına 5791754
Bahçelievler/ANKARA

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Hakemli Bilimsel Dergi

Altı ayda bir çıkar.

İmtiyaz Sahibi

Motif Yayıncılık Rek. Paz. ve Tic. Ltd. Şti. adına

Oğuzhan KUZUCU

Editör

Prof. Dr. Recep KILIÇ

Editörler Kurulu

Prof. Dr. Cemal TOSUN

Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU

Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR

Doç. Dr. İhsan Çapcıoğlu

Doç. Dr. Engin Erdem

Doç. Dr. Yıldız Kızılabdullah

Yrd. Doç. Dr. Rabiye Çetin

Ar. Gör. Şahin Kızılabdullah

Ar. Gör. Fatma Kenevir

Ar. Gör. Ahmet Erkan

Ar. Gör. Yusuf Duman

Yazı İşleri Müdürü

Kaya KUZUCU

Danışmanlar Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ahmet İnam (ODTÜ), Prof. Dr. Ali İsra Güngör (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ali Rafet Özkan (Kastamonu Üniv.), Prof. Dr. Asım Yapıcı (Çukurova Üniv.), Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Durmuş Arık (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Harun Güngör (Erciyes Üniv.), Prof. Dr. Hilmi Demir (Hitit Üniv.), Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur (Sütçü İmam Üniv.), Prof. Dr. Kamil Çakın (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Kazım Sankavak (Gazi Üniv.), Prof. Dr. Kemal Polat (Atatürk Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Katar (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Özdemir (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Mustafa Erdem (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Niyazi Akyüz (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Niyazi Usta (19 Mayıs Üniv.), Prof. Dr. Ömer Faruk Harman (Marmara Üniv.), Prof. Dr. Ramazan Buyrukçu (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Ramazan Uçar (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Sönmez Kutlu (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Talat Sakallı (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Yunus Apaydın (Erciyes Üniv.), Prof. Dr. İbrahim Maraş (Ankara Üniv.), Doç. Dr. Yusuf Gökalp (Çukurova Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Cengiz Çuhadar (Kastamonu Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Hakan Coşar (M. Akif Ersoy Üniv.), Yrd. Doç. Dr. İbrahim Kaplan (İnönü Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Murat Gökalp (Fırat Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Önder Bilgin (Akdeniz Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Tuğrul Yürük (Çukurova Üniv.)

EDİTÖRDEN

Dini Araştırmalar Dergisi 47. sayısında da zengin bir içerikle okuyucusu ile buluşmaktadır. Her biri alanına özgün katkı sunan onbir makalenin ilkinde Prof. Dr. Asım Yapıcı ile Arş. Gör. Yusuf Emre, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti vatandaşlarının dindarlık görüntülerini, sosyo-demografik değişkenler açısından incelemekte; ikinci makalede Yrd. Doç. Dr. Zikri Yavuz, önemli metafizik bir problem olan zamanın bir başlangıcı olup olmadığını tartışmaktadır. Sonra Yrd. Doç. Dr. Yaşar Ünal selefi zihin yapısının ana niteliklerini açıklayıp bu zihniyetin oluşmasında etkili olan temel faktörleri ortaya koymayı hedeflemekte iken Yrd. Doç. Dr. Muzaffer Tan İsmâîlî davet yapılanmasının genel karakteri üzerinde durmaktadır. Yrd. Doç. Dr. Yasin Meral erken dönem İbrani Matbaacılığında Haham onayları ve cemaat içi sansür meselesini ele alırken Dr. Metin Pay İslam düşünce geleneğinde mucize ile ilgili görüşleri inceleyip din felsefesi açısından değerlendirmektedir. Dr. Emrah Yavuz, Kayseri Pınarbaşı Müftülüğü'nde görev yapan köy imamı üzerinde gerçekleştirdiği bir alan araştırmasının sonuçlarını okuyucu ile paylaşırken Arş. Gör. Emine Taşçı Yıldırım, 18. asırda yaşamış bir Osmanlı düşünürü olan, İbn Sînâ şârihi, Ebû Saîd Hâdimî'nin İbn Sînâ'nın İhlâs sûresi tefsirine yazdığı hâşiyesini inceleyip felsefi ve teolojik açıdan değerlendirmektedir. Sıddık Baysal tefsir ilminin mahiyetini tartışmaya açtığı yazısında tefsirin müdevven bir ilim mi yoksa diğer İslamî ilimlerin toplamından ortaya çıkan bir disiplin mi olduğu sorusuna cevap ararken Fatıma Betül Taş, Orta Çağ'da kaleme alınan önemli reddiyelerden birisi olan, Yahudi kökenli mühtedî bilgin, Samuel el-Mağribî'nin *İfhâmu'l-Yehûd* isimli eserini incelemekte ve reddiye geleneğindeki yerini değerlendirmektedir. Kitap Tanıtımı kısmında ise M. Fatih Yalçın, Memlükler döneminde hekimlik müessesesi ile ilgili bir eser olan, Doris Behrens-Abouseif'in *Fathallah and Abu Zakariyya: Physicians under the Mamluks* isimli kitabı hakkında bilgi vermektedir.

Dini Araştırmalar Dergisi'nin bu sayısına yazar ve hakem olarak katkıda bulunan bütün bilim insanlarına ve emeği geçen herkese teşekkür ediyorum.

48. sayı ile buluşmak üzere,

Prof. Dr. Recep KILIÇ

İÇİNDEKİLER

9 • Asım YAPICI Yusuf EMRE

TÜRKİYE GÖÇMENİ VE YERLİ KIBRISLILARDA DİNDARLIK:
KUZEY KIBRIS TÜRK CUMHURİYETİ ÖRNEĞİ
*Religiousness in Natives of Cyprus and Immigrants from Turkey:
The Case of Turkish Republic of Northern Cyprus*

36 • Zikri YAVUZ

ZAMANIN BİR BAŞLANGICI OLMALI MIDIR?
Must Time Have a Beginning?

55 • Yaşar Ünal

SELEFİ ZİHNİN DOĞUŞU VE GELİŞİMİ ÜZERİNE
On The Birth and Development of Salafi Mentality

79 • Muzaffer Tan

İSMAİLİ DAVET: SOSYO-POLİTİK GELİŞİM SÜRECİ
İsmaili Dawa: Socio-Political Development Process

96 • Yasin Meral

ERKEN DÖNEM İBRANİ MATBAACILIĞINDA HAHAM ONAYLARI VE CEMAAT
İÇİ SANSÜR
Approbation of the Rabbis in Early Hebrew Printing and Internal Censorship

119 • Münteha BEKİ

MÜKEMMELLİK VE ONTOLOJİK KANIT
Perfection and the Ontological Proof

146 • Metin PAY

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE BAZI MUCİZE TELAKKİLERİ
Some Miracle Considerations in Islamic Thought

172 • Emrah YAVUZ

KÖY İMAMLARININ GÖREV YAPTIKLARI YERLEŞİM BİRİMİNİN FİZİKİ VE
SOSYOKÜLTÜREL YAPISINDAN KAYNAKLANAN PROBLEMLERİ ÜZERİNE
SOSYOLOJİK BİR İNCELEME

-Kayseri Pınarbaşı Örneği -

*A Sociological Review On The Problems Caused By Physical And Sociocultural Structures Of
Settlements That The Imams Of The Village Work
- Case Of Kayseri Pınarbaşı -*

198 • Emine Taşçı Yıldırım

18. ASIR OSMANLI DÜŞÜNÇESİNDE BİR İBN SİNÂ ŞÂRİHİ: EBÛ SAİD HÂDİMÎ VE
İHLÂS SÛRESİ HÂŞİYESİ

*A Commentator on Avicenna in Ottoman Thought in 18th Century: Abu Saîd KHâdimî and
His Hashîya of the Surah Ikhlas*

221 • Sıddık BAYSAL

TANIMLARI ÜZERİNDEN TEFSİR İLMİNİN MAHIYETİNE İLİŞKİN BİR
DEĞERLENDİRME

A Debate on the Commentary Matter of Being a Science or Not in the Frame of its Definition

243 • Fatma Betül Taş

YAHUDİ ASILLI MÜHTEDEÎ BİLGİN SAMUEL BİN YAHYÂ EL-MAĞRİBÎ'NİN (Ö.
1175) YAHUDİLİĞE REDDİYESİ: İFHÂMU'L-YEHÛD

*Jewish Convert to Islam Samaw'al ibn Yahyâ al-Maghribî's (d. 1175) Polemic Against
Judaism: Ifhâm al-Yahûd*

270 • M. Fatih YALÇIN

KİTAP TANITIMI

Book Review

TÜRKİYE GÖÇMENİ VE YERLİ KIBRISLILARDA DİNDARLIK: KUZEY KIBRIS TÜRK CUMHURİYETİ ÖRNEĞİ

Asım YAPICI*

Yusuf EMRE**

Öz

Bu çalışmada, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti (KKTC) vatandaşlarının dindarlık görüntüleri, sosyo-demografik değişkenler açısından incelenmiştir. Araştırmanın verilerini toplamak üzere hazırlanan anket formunda cinsiyet, yaş, eğitim düzeyi, köken, ikamet gibi sosyo-demografik değişkenler ve “Bir yaratıcının varlığına inanma”, “Allah’ın varlığını hissetme”, “namaz kılma”, “oruç tutma” ve “dua etme” sıklığını tespit etmeye yönelik dinî değişkenler kullanılmıştır. Tarama modelinde yürütülen çalışma, basit rastlantısal yöntemle seçilen 194’ü erkek, 207’si kadın toplam 401 kişiden oluşmaktadır. Verilerin analizinde t-testi, tek yönlü varyans analizi ve Pearson korelasyon teknikleri kullanılmıştır. Araştırma sonucunda, kökene (Türkiye Göçmeni ve Yerli Kıbrıslı) göre dinî değişkenlerin tamamında Türkiye Göçmenleri lehinde anlamlı farklılıkların olduğu anlaşılmıştır. Katılımcıların dindarlık görüntülerinin cinsiyete, ikamete ve eğitim düzeyine göre anlamlı farklılaştığı, yaşa göre ise anlamlı bir fark bulunmadığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Dindarlık, yerli Kıbrıslı, Türkiye göçmeni, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti

Abstract

Religiousness in Natives of Cyprus and Immigrants from Turkey:

The Case of Turkish Republic of Northern Cyprus

In this study, religiousness images of the citizens of Turkish Republic of Northern Cyprus are examined with respect to socio-demographic variables. The form used to collect survey data employed various socio-demographic variables such as sex, age, level of education, origin (native of Cyprus or immigrant from Turkey) and residence, and such religious variables aiming to determine “the belief in the existence of a Creator” and frequency of “feeling God’s existence”, “performing prayer (*salah*)”, “fasting”, “pray”. Executed in the form of a survey, the study consisted of 401 persons selected by simple random sampling method, which included 194 male and 207 female

* Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, asimyapici@cu.edu.tr

** Arş. Gör., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, yemre@cu.edu.tr

10 • TÜRKİYE GÖÇMENİ VE YERLİ KIBRISLILARDA DİNDARLIK: KUZEY KIBRIS TÜRK CUMHURİYETİ ÖRNEĞİ

subjects. T-test, one-way ANOVA and Pearson's correlation techniques are used to analyze the data. The findings obtained in the study showed that, regarding the origin (native or immigrant), there are significant differences in all of the religious variables in favor of immigrants from Turkey. It was also found that religiousness images of the study subjects were different significantly with respect to sex, place of residence and level of education while there were no significant differences by age.

Key Words: Religiousness, native of Cyprus, immigrant from Turkey, Turkish Republic of Northern Cyprus

Giriş

Bu araştırmanın konusu Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde (KKTC) yaşayan Türkiye göçmeni ve yerli Kıbrıslıların dinî yaşayışını incelemekten ibarettir. Yerli Kıbrıslı kavramı, Osmanlı döneminde adaya gönderilen Türkleri, Türkiye Göçmeni ise 1974 Kıbrıs Harekâtı'ndan sonra Türkiye'den göç ederek adaya yerleşenleri tanımlamaktadır. İster yerli ister göçmen olsun KKTC vatandaşlarının % 99'luk bir kısmı İslam dinine mensuptur. Bu bağlamda çalışmanın amacı Türkiye göçmeni ve yerli Kıbrıslı KKTC vatandaşlarının dinî yaşantıları arasında anlamlı bir farklılık olup olmadığını tespit etmektir. Belirli bir alan ve dönemle sınırlı olan bu alan araştırmasında Anglo-Sakson kültürden mülhem modernitenin, dolayısıyla sekülerizmin etkilerinin daha fazla hissedildiği Müslüman KKTC vatandaşlarının dindarlık düzeylerinin yönü ve yoğunluğunun farklı değişkenlere bağlı olarak nasıl bir şekil kazandığı özellikle örneklemin kurumsal ve bireysel dindarlık bakımından hangi kategoride değerlendirileceği belirlenmeye çalışılmıştır.

Teorik Çerçeve

Boyutlar ve Değişkenler Bağlamında Dindarlık

Dindarlık olgusunun tanımlanması hususunda farklı yaklaşımlar mevcuttur. Dinî hayatın farklı görüntülerini anlamaya ve açıklamaya çalışan araştırmacıların bazıları dindarlığın tek bir yönüne odaklanmayı, bazıları tipolojiler geliştirmeyi ya da var olan tipolojilere göre hareket etmeyi, bazıları ise dindarlığı çok boyutlu bir fenomen olarak incelemeyi tercih etmiştir. Son tahlilde birbirini dışlayan yahut birbiriyle örtüşen çok sayıda dindarlık tanımı ve tiplmesi ortaya çıkmıştır. Bu durum hem araştırmacıların dine yönelik şahsî tutumlarından, bu bağlamda dünya görüşleri, zihniyetleri, aldıkları

eğitim, benimsedikleri paradigma ve kullandıkları yöntemlerden hem de dindarlık olgusunun çok çeşitli şekilde tezahür etmesinden kaynaklanmaktadır (bk. Ayten, 2010).

Dindarlığın Boyutları

Dindarlık üzerine çalışma yapan ilk araştırmacıların (S. Hall, J. Leuba, E. Starbuck, W. James vb.) genellikle tek boyutlu yaklaşımları benimsediği görülmektedir (Wulff, 1997). Söz gelimi James (1931) dinî tecrübe üzerine yaptığı araştırmalardan hareketle, dinin duygu boyutuna yoğunlaşmış, dinî duyguyu inanan insanın zihinsel yapısını/bilişsel süreçlerini besleyen ve şekillendiren temel bir unsur olarak değerlendirmiştir. Gerek yapılan çalışmaların sayısı arttıkça gerekse dinî değişkenler çoğaldıkça dindarlığın tek boyutlu incelenmesi yetersiz kabul edilerek eleştirilmeye başlanmış, dahası dindarlığın bir yönüne odaklanmanın diğer yönlerini göz ardı etmeyi beraberinde getireceği dillendirilmiş, hem olgusal hem de metodik açıdan dindarlığı çok boyutlu araştırmanın daha kapsayıcı ve açıklayıcı olacağı ileri sürülmüştür. Özellikle Durkheim’le (1968) başlayan gelenek, dinin ve dindarlığın *inançlar ve törenler* olmak üzere iki farklı görüntüsünün olduğu hususunda ısrar etmiştir. Bu ise dinin tek boyutlu değil, çok boyutlu bir şekilde kavramlaştırılmasının gerekli olduğunu ortaya koymuştur. Durkheim’in (1968) bu yaklaşımı, yeni bir takım açılımlarla birlikte, dindarlığın farklı boyutlarına dikkat çeken çeşitli görüşlerin ileri sürülmesine âdeta zemin hazırlamıştır. Wach (1995) dinî tecrübenin tezahürlerini *teorik* (inanç), *pratik* (ibadet) ve *sosyolojik anlatım* (cemaat) olmak üzere üç kısımda ele alırken, aslında din olgusunu birbiri içine girmiş üç temel görüntüsüyle, yani çok boyutlu bir fenomen olarak kavramlaştırmaya çalışmıştır. Weber’i (1997; 1964) takip eden Günay’ın (1998) bunlara “*zihniyet ve ahlâki*” da ekleyerek dört boyutlu bir yaklaşım geliştirmeye gayret ettiği görülmektedir. Bununla birlikte dindarlığın çok boyutlu olarak kavramlaştırılması özellikle Stark ve Glock’un (1969; Glock 1982; 1998) çalışmalarıyla başlamıştır. Yaşayan dünya dinlerini inceleyen bu iki araştırmacı, *duygu, inanç, ibadet, bilgi* ve *etki* olmak üzere beş boyutta¹ ele aldıkları dindarlığın farklı şekillerde ve düzeylerde olmak

1 İnanç boyutuna göre her din, inanç ilkelerine dayalı bir sistem kurar ve müntesiplerinden bu ilkelere bilişsel ve duyuşsal açıdan iştirak etmelerini ister. Dolayısıyla bir dine mensup olanların, belli inanç ilkelerini kabul eden kişilerden oluştuğu söylenebilir. Kuşkusuz inanç ilkelerin içeriği dinden dine, hatta aynı din içindeki farklı mezhebî yorumlara göre çeşitlilik gösterebilir. İbadet boyutu inanan insanın inandığı varlıkla ilişkisini tesis etmesi sağlayan dua, ayin, namaz, oruç, hac vb. tüm dini pratikleri kapsar. *Tecrübe boyutu* nihai gerçeklikle doğrudan temas kuran insanın yaşadığı dinî duyguların tamamını ihtiva etmektedir. Kuşku-

üzere, hemen hemen her dinde bulunduğu iddiasındadır. Dinin ve dindarlığın beş farklı düzeyi olduğu hususunda ısrar eden Stark ve Glock'un (1969; Glock 1982; 1998) tespitleri göstermiştir ki, bir kişiyi dindar olarak değerlendirip değerlendirmeme hususunda sadece inanç ve ibadetlere devamlılık yeterli bir ölçüt değildir. Bu araştırma geleneği pek çok araştırmacı tarafından yeni boyutlar ilave edilerek devam ettirilmeye çalışılmıştır (Yaparel, 1987; Onay, 2001; Cirhinlioğlu, 2010). Konuya Müslümanlık açısından bakılacak olursa İslam kültüründe dindarlığın *iman*, *ibadet* ve *ahlak* olmak üzere üç boyutta ele alındığını görmekteyiz. Bireysel ve sosyal değerleri de içeren “*ahlak*” boyutu Stark ve Glock'un (1969; Glock 1982; 1998) “*etki*” boyutu olarak tanımladığı kategoriye uygun düşmektedir. Burada şu hususu ısrarla belirtmek gerekir ki, geleneksel açıdan Müslüman dindarlığı içinde spesifik olarak tecrübe boyutu yer almamaktadır. Çünkü Müslüman dindarlığının temelini oluşturan iman, ibadet ve ahlak dinî tecrübenin (duygunun) hem nedeni hem de sonucudur. Bu durumu şu şekilde ifade edebilmek mümkündür: İbadet ve ahlakın kaynağı iman, imanın canlanması ve güçlenmesini sağlayan ise ibadet ve ahlaktır (Kayıklık, 2006).

Bazı araştırmacılar da tipolojiler oluşturarak dindarlığı açıklama yoluna gitmişlerdir. Bunlardan en çok bilinenleri, dindarlıkla kişilik ilişkisine atıf yapan Allport'un (1968; 2004; Allport ve Ross, 1967) *iç güdümlü* ve *dış güdümlü* dindarlık tipolojisi ile Fromm'un (1993) *otoriter* ve *hümaniter* dindarlık sınıflamasıdır. İslam kültürüne bakılacak olursa, geleneksel olarak *taklîdî* (avamın dindarlığı) ve *tahkikî* (havassın/seçkinlerin dindarlığı) iman anlayışının hâkim olduğu görülmektedir (Yapıcı, 2007). Modern dönem çalışmalarda farklı bakış açılarından hareketle oluşturulan çok çeşitli dindarlık tiplerini ile karşılaşmaktayız. Örneğin Günay'ın (1999) dinin ibadet boyutuna vurgu yapan *ateşli dindar*, *alaca dindar*, *mevsimlik dindar*, *beynamaz dindar* ve *ilgisiz dindar* olmak üzere beşli tiplerini ile Yapıcı'nın

suz dinî tecrübe esnasındaki duygular zaman zaman huşu, mutluluk ve dinginlikle, zaman zaman da korku ve ürperti ile birlikte ortaya çıkabilir. *Bilgi boyutu* inanan insanın inancının gerektirdiği temel dinî bilgi ve öğretilere sahip olması, ihtiyacı olduğu kadar kutsal metinlerin bilmesi ve bu metinlere güvenmesi ile ilgilidir. Bir inancı bilmek, onu kabul etme ve inanma adına ön koşul olduğundan bu boyut inanç boyutu ile doğrudan ilişkilidir. Bununla beraber inanç, bilginin zorunlu sonucu değildir, diğer bir ifadeyle her dinî bilgi doğrudan inançla sonuçlanmayabilir. Etki boyutu dinî inanç, ibadet, tecrübe ve bilginin davranışlara yansımaları ve gündelik hayatın dinî dünya görüşü ile biçimlenmesi içerir. Bireysel dindarlığı şekillendiren temel husus inanan insanın inancının gereklerini bireysel ve sosyal davranışlarına ne oranda yansıtılabildiği ile yakından ilişkilidir (Stark ve Glock, 1969; Glock 1982; 1998).

(2002) dindarları zihinsel açıdan *liberal, muhafazakâr, dogmatik ve fanatik* olarak değerlendirdiği sosyo-kognitif dindarlık tiplemesi bu bağlamda değerlendirilebilir.

Dindarlık ve Değişkenler

Dindarlığı daha iyi analiz edebilmek için araştırmacılar, dinî yaşamı etkileyen değişkenleri mercek altına almışlardır. Bireyin gerek biyolojik ve psikolojik özellikleri, gerek sosyal çevresiyle ilişkileri, gerekse içine doğduğu toplumun özellikleri onun tüm yaşamını etkilediği gibi dinî duyuş, düşünüş ve yaşayışını da etkilemektedir. Bu bağlamda cinsiyet, yaş, eğitim durumu ve ikamet değişkenlerinin dindarlık düzeylerini farklılaştırabileceğinden sıklıkla bahsedilmektedir.

Cinsiyet - Dindarlık İlişkisi: Dindarlığın cinsiyet değişkenine göre farklılık gösterip göstermediği diğer bir ifadeyle, kadınların mı, yoksa erkeklerin mi daha dindar olduğu meselesi araştırmacıların dikkatini çeken soruların başında gelmektedir. Batılı kaynaklarda dindarlık araştırmalarının büyük bir çoğunluğu cinsiyetler arasında anlamlı farklılıkların olduğunu, bu bağlamda kadınların erkeklerden daha dindar bir görüntü çizdiğini teyit etmektedir (Cirhinlioğlu, 2010; Yapıcı, 2012). Özellikle kilise üyeliği, kiliseye devam, dinî inanç, Kutsal Kitap'tan pasajlar okuma, dua ve mistik deneyimler ile ilgili ölçümlerde kadınların erkeklerden daha yüksek puan aldığı tespit edilmiştir (Beit-Hallahmi, 1989; Beit-Hallahmi ve Argyle, 1997). Buna bağlı olarak kadınların daha dindar olduğu yönündeki temayül batıda genel olarak kabul görmektedir (Batson vd. 1993; Miller ve Hoffmann, 1995). Ancak bu tür bulguları genelleştirmemek gerekir. Mesela, Sullins (2006) Batılı toplumlarda yapılan araştırmalarda, her ne kadar kadınların erkeklere nispetle daha dindar olduğu yönünde bulgulara ulaşılmış olsa da, bu durumun evrensel bir olgu olarak kabul edilemeyeceğini belirtmektedir. Zira büyük ölçekli bazı çalışmalarda gerek kişisel dindarlık gerekse dinî aktivitelere katılma hususunda her iki cinsiyet arasında belirgin bir farklılık tespit edilememiştir (Yapıcı, 2007; 2012).

Türkiye'de yapılan araştırmalarda ise açık bir hükme varılabilecek bir netlik bulunmamaktadır. Zira kadınların erkeklerden (Kağıtçıbaşı, 1972; Günay, 1999; Çelik 2002), Kayıklık, 2003; Kirman, 2005; Akşit vd. 2012; DİB, 2014) ya da erkeklerin kadınlardan (Bayyığıt, 1989; Uysal, 1994; 1995; 2006; Voltan-Acar vd., 1996; Kaya, 1998; Karaca, 2000; Kula, 2001; Mehmedoğlu, 2004; Onay, 2004; Yıldız, 2006) daha dindar olduğunu ortaya

14 • TÜRKİYE GÖÇMENİ VE YERLİ KIBRISLILARDA DİNDARLIK:
KUZEY KIBRIS TÜRK CUMHURİYETİ ÖRNEĞİ

koyan araştırmaların yanı sıra dindarlık açısından her iki cinsiyet arasında anlamlı farklılıkların olmadığını (Köktaş, 1993; Hülür ve Kalender, 2003; Akdoğan, 2002; 2004; Arslan, 2004; Kula, 2005; Mehmedoğlu, 2006; Yapıcı ve Zengin, 2003a; 2003b; Yapıcı, 2006b) tespit eden araştırmalar da vardır. Dahası dindarlığın farklı göstergelerine göre erkeklerin ya da kadınların daha dindar çıktığı araştırma sonuçları da mevcuttur (Yapıcı, 2007, 2012). Hatta kadınların daha maneviyatçı, erkeklerin ise daha dindar olduğu yönünde bulgulara da rastlanmaktadır. Ancak genel anlamda değerlendirilecek olursa kadınların kısmen de olsa erkeklere göre dindarlığa daha meyilli olduğunu söylenebilir (Yapıcı, 2012).

Yaş – Dindarlık İlişkisi: Yaşa göre dindarlık görüntülerinde farklılaşma olup olmadığı, oluyorsa bunun ne yönde ve nasıl gerçekleştiği meselesi araştırmacıların dikkatini çeken konular arasınadır. Yaygın kanaate göre yaş arttıkça dindarlık düzeyi yükselmektedir. Ancak bu durumun gerçekten böyle olup olmadığı sorgulanmaya muhtaçtır.

Batılı literatüre göre, gelişimsel din psikolojisi bağlamında değerlendirebilecek bazı çalışmalarda yaşa bağlı olarak din ve inancın değişim gösterdiği yönünde birtakım bulgulara rastlanmaktadır. Beit-Hallahmi ve Argyle'nin (1997) verdiği bilgilere dayanarak söylenecek olursa; 3- 12 yaş aralığı ilk ve son çocukluk döneminde dinî düşünce filizlenmekte ve gelişmeye başlamaktadır. Tanrı tasavvuru dev, ejderha gibi büyük ve güçlü olan varlıklardan baba gibi gerçek bir insan algısına, oradan da mistik ve ruhsal güçlere doğru bir evrim geçirmektedir. Bu dönemde ailelerin din algısı, özellikle sosyal öğrenme süreciyle çocukların din ve dindarlık algısını biçimlendirici bir rol oynamaktadır. 12-18 yaş aralığı olarak ifade edilen ergenlik dönemi, dinin ve inancın sorgulandığı, din değiştirme tecrübesinin sıklıkla yaşandığı çalkantılı bir zaman aralığı olarak karşımıza çıkmaktadır. 18-30 yaş aralığı ilk yetişkinlik döneminde ise dinî aktivitelerde belirgin bir düşüş gözlenmektedir. Orta yaş dönemine kadar araştırma sonuçları büyük ölçüde fikir ortaklığına sahiptir, ancak 30- 60 yaş aralığında görülen dinî değişimler üç kuram ile izah edilmektedir. Bunlardan ilki, 18-30 yaş aralığındaki dinî aktivitelerde düşüşten sonra orta yaşta dindarlık göstergelerinin artış gösterdiğini söyleyen *geleneksel kuram*, ikincisi hiçbir yaş döneminde dinî aktivitelerde değişim olmadığını ileri süren *kararlılık kuramı* ve son olarak yaş arttıkça dinî aktivitelerin azaldığını iddia eden *ilgisizlik kuramı*dır. 60 yaş ve sonrası yaşlılık döneminde ise genelde kiliseye devamda azalma gözlenirken, buna karşın

dua etme sıklığı başta olmak üzere dinî inanç ve tutumlarda belirgin bir artış söz konusu olmaktadır. Bu sonuçlar daha çok fiziksel direncin azalmasıyla açıklanmıştır. Zira yaşlılıkta fiziksel güç gerektiren ibadetler gerilerken, dua, televizyonda dinî programlar takip etme gibi etkinlikler ağırlık kazanmaktadır (Argyle ve Beit-Hallahmi, 1975).

Türkiye’de yapılan bazı çalışmalardan elde edilen sonuçlar yaşa bağlı olarak dindarlığın artma eğiliminde olduğunu gösterirken bazılarında ise dindarlıkla yaş arasında bir ilişki olmadığını ortaya koymaktadır. Örneğin, Taplamacıoğlu (1962), Köktaş (1993), Voltan-Acar vd.’nin (1996), Günay (1999), Karaca (2000), Kayıklık (2003), Hülür ve Kalender (2003), Akdoğan (2004), Mehmedoğlu (2006) bulgularına göre yaş arttıkça dindarlık artış göstermektedir. Bununla birlikte Yaparel (1987), Çelik, (2002), Mehmedoğlu (2004), Onay (2004), Yapıcı (2006; 2007) ve Uysal’ın (2006) çalışmaları dindarlıkla yaş arasındaki ilişkinin tek yönlü olmadığını teyit etmektedir. DİB (2014) tarafından yapılan Türkiye’de dindarlık araştırmasına göre yaş ilerledikçe günlük beş vakit namaz, Cuma namazı ve Bayram namazı kılma oranı belirgin olarak yükselmektedir. Ramazan ayında oruç tutma davranışında ise özellikle 55 yaştan sonra azalma görülmektedir. Bu da muhtemelen bedensel gücün zayıflaması ve yaşlılığa bağlı olarak hastalıkların ortaya çıkmasıyla ilişkili olabilir.

Aslında Türkçe literatür üzerine yapılan bu kısmî tarama bile Argyle ve Beit-Hallahmi’ye (1975) dayanarak aktardığımız üç temel yaklaşım içerisinde en fazla *geleneksel kuramın* destek bulduğu anlamına gelebilir. Başka bir deyişle, Müslüman örneklemeden elde edilen bulgular -ortalama olarak 18-35 yaş dışarıda tutulacak olursa- genellikle yaş ilerledikçe dindarlığın yükseldiğini ortaya koymaktadır. Bu da ilk yetişkinlik döneminde dine olan ilginin kısmen azaldığı, daha sonra ise artma eğilimi gösterdiği şeklindeki yaklaşımlarla uyumludur (Allport, 2004; Argyle ve Beit-Hallahmi, 1975; Beit-Hallahmi, 1989; Beit-Hallahmi ve Argyle, 1997). Öyleyse dine ilgisizliğin en fazla yaşadığı genç yetişkinlik dönemi “*hayatın en az dindar olunan safhası*” olarak değerlendirilebilir. Otuzlu yaşlarla birlikte çocuklarını büyütme ve eğitmeye yönelen bireyler, kültürel mirasın bir parçası olan dinî inanç ve değerlerin önemini daha iyi kavrarlar. Orta yaş krizi ile baş edebilmek için de sıklıkla tövbe ile dine yönelim (din içi dindarlaşma) yaşayabilirler. Kuşkusuz bunun tam tersi yönde gerçekleşen değişimler de ortaya çıkabilir, neticede kişi dinden uzaklaşmayı (dinden kopuşu) tercih edebilir. Şu halde insanların

yaşları ilerledikçe, pek çok faktörün etkisi altında dine yönelme yahut dinden uzaklaşmaları söz konusu olabilir.

Eğitim Durumu – Dindarlık İlişkisi: Bireyin dinî yaşantısına etkide bulunan bir diğer değişken eğitim durumudur. “Eğitim düzeyi arttıkça dinî yaşantıda nasıl bir değişme olur?” “Eğitim attıkça dindarlık artmakta mıdır, yoksa azalmakta mıdır?” soruları sıklıkla gündeme gelmektedir (Argyle ve Beit-Hallahmi, 1975). Bu noktada şu hususu vurgulamak gerekir ki, eğitim düzeyi ile dindarlık arasındaki ilişki oldukça karmaşıktır. Meselâ eğitim seviyesi artan bireyler arasında dinî organizasyonlardan ayrılma, din değiştirme ve dinden dönme oranları daha fazladır (Sherkat ve Ellison, 2004). Bu da bir yönüyle insanların akademik bilgi birikimlerine bağlı olarak düşünce yapılarının irrasyonaliteden rasyonaliteye doğru değişim gösterdiği fikrini desteklemektedir. Bununla birlikte formal din eğitimi alanlar üzerinde yapılan çalışmalar onların daha dindar olduğunu ortaya koymaktadır (Beit-Hallahmi ve Argyle, 1997). Dinî bilginin biçimlendirici gücü, aile başta olmak üzere sosyal çevrenin etkileri, benimsenen ve içselleştirilen dinî-dünya görüşü, dinî kimlikle özdeşleşme düzeyi vs. bu hususta etkili olan faktörler arasındadır. Yapılan çalışmalara dayanarak söyleyecek olursak, orta ve yüksek seviyede din eğitimi alanlar, almayanlara kıyasla daha dindar bir görüntü içerisindedir. Meselâ Fırat (1977), hiç din eğitimi almayanların Allah’a inanç hususunda “kararsızlık”, “agnostiklik” ve “inançsızlık” eğilimlerinin yüksek olduğunu, ayrıca bunların dua ve ibadet davranışlarında resmî ya da özel din eğitimi alanların çok gerisinde kaldığını söylemektedir. Uysal (1994), Kaya (1998), Kula (2001), Hayta (2002), Kimter (2002), Onay (2004), Yapıcı (2006; 2007) ve Yıldız’ın (2006) bulgularına göre din eğitimi alan öğrenciler daha dindardır. Yapıcı (2003; 2004) tarafından gerçekleştirilen çalışmalarda, gerek fiziksel ve sosyal hadiseleri anlamlandırırken dinî referansları kullanma, gerekse dinsel dogmatizm ve dinsel partikülarizm düzeyleri bakımından İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin diğer fakülte ve bölümlerden anlamlı derecede farklılaştığı tespit edilmiştir. Yapıcı ve Zengin (2003a; 2003b) tarafından ortaklaşa yürütülen araştırmalarda ise İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin hem dinin etkisini daha fazla hissettikleri hem de dinî değerleri öncelikli olarak tercih ettikleri tespit edilmiştir. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin büyük bir çoğunluğunun İmam-Hatip Lisesi kökenli oldukları dikkate alınacak olursa, yukarıda bahsi geçen çalışmalardan elde edilen sonuçları normal karşılamak gerekir. Zira daha lise yıllarında din eğitimi almaya başlayan, bu çerçevede dini anlamaya ve yaşamaya çalışan, nihayet yüksek seviyede din eğitimi alarak

dinî inanç ve değerleri benimseme düzeyi artan gençlerin hem genel anlamda dinî duyarlılıklarının kuvvetli olması, hem de dinî pratikleri daha fazla ifa etme eğilimi göstermeleri beklenen bir durumdur (Hökelekli, 1986). Bununla birlikte gerek İmam-Hatip Lisesi gerekse İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim gören gençlerin bu okulları tercih nedenleri dikkate alınarak bir çözümleme yapılacak olursa, başta aile olmak üzere sosyo-kültürel çevrenin yönlendirici ve biçimlendirici etkisine özellikle dikkat çekmek gerekir (Onay, 2004).

Yüksek din öğretimi istisna tutulacak olursa eğitim düzeyi yükseldikçe dindarlığın farklı görüntülerinde göreceli azalmaların tespit edildiği çalışmalar mevcuttur. Taplamacıoğlu (1962), Köktaş (1993), Aydın (1995), Voltan-Acar, Yıldırım ve Ergene (1996), Günay (1999), Çelik (2002), Kayıklık (2003), Akdoğan (2004), Mehmedoğlu (2004), Uysal (2006), DİB'in (2014) bulgularını bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Buradan hareketle, yükseköğrenim sürecinde bilincin modernleşerek rasyonelleştiği söylenebilir. Bu da üniversitelerin sekülerleşmenin taşıyıcı gücü olmasıyla yakından ilişkilidir. Ayrıca seküler eğitim veren fakülte ve bölümlerde zaman zaman din ile bilimin karşı karşıya konulması ya da yükseköğrenim sürecinin beraberinde getirdiği sorgulayıcı akademik zihinsel yapıyla dinin eleştirel bir tarzda değerlendirilmesi söz konusu olabilmektedir. Bununla birlikte üniversite eğitiminin öğrencileri göreceli olarak özgürleştirdiğini vurgulamak gerekir. Bunun da ötesinde, Türk eğitim sisteminin pozitivist yapısı -*modernitenin dini âdeta modern öncesi dönemin kalıntısı olarak değerlendiren yaklaşımıyla birleştiği durumlarda*- bilinç ile inanç arasındaki bağı zayıflatıcı bir fonksiyon üstlenebilmektedir (Çelik, 2002; Yapıcı, 2006; 2007). Başka bir deyişle pozitivist bir geleneğe bağlı olan ve bireye sorgulayıcı tutum kazandıran eğitim ile dindarlık arasında ters yönlü ilişkiler ortaya çıkmaktadır.

İkamet - Dindarlık İlişkisi: İkamet edilen yerin büyüklüğü ile dindarlık arasında bir ilişki olabilir mi? Kent ile köy hayatı insanların dinî düşünce, tutum ve davranışları üzerinde nasıl bir etkiye sahiptir? gibi soruları da ikamet- dindarlık ilişkisiyle ilgili merak edilen sorulardandır.

Tarihsel süreçten bugüne şehirler, kültürün ve elit tabakanın yaşadığı yerleşim alanları olarak ön plana çıkmıştır. Giddens'a göre (1993: 95-96) kapitalizm öncesi kentler bilim, sanat ve kozmopolit bir kültürün merkezini oluşturmaktadır. Zaman zaman kır kökenli dinî hareketler görülmüşse de dinler genellikle kent merkezlerinde ortaya çıkıp daha sonra kırsal alana doğru yayılmışlardır (Wach, 1995). Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet'in

**18 • TÜRKİYE GÖÇMENİ VE YERLİ KIBRISLILARDA DİNDARLIK:
KUZEY KIBRIS TÜRK CUMHURİYETİ ÖRNEĞİ**

şehir merkezlerinde ortaya çıkıp daha sonraları köylere yayıldığı göz önüne alınırsa bu görüş büyük oranda doğruluk kazanmaktadır. Tarihte dinlerin ortaya çıktığı, öğretisinin geliştiği, dinî mimarinin şekillendiği, dinî yaşayışın ilk ve asli kaynağa bağlı olarak şekillendiği merkezler olan kentler, modern sanayi devrimi ile beraber gelen toplumsal değişim sonucunda dindarlığın göreceli olarak azaldığı mekânlara doğru evrilmiştir. Buna karşılık kırsal kesim geleneksel hayat tarzının korunduğu oranda dinî pratiklerin daha fazla yaşandığı yerleşim bölgeleri halini almışlardır (Günay, 1986; 1987; Doğan, 2010) .

Batılı kaynaklarda, büyük topluluklara nispetle küçük toplulukların kiliseye devam etme oranlarının daha yüksek olduğu saptanmıştır (Batson vd., 1993). ABD’de yapılan araştırmalarda, kırsalda yaşayanların daha geleneksel ve köktenci tutumlara sahip oldukları, daha fazla dinî tecrübe yaşadıkları; buna karşılık şehirlilerin daha az geleneksel dinî davranış sergilediği tespit edilmiştir. Dahası kentliler köylülere nispetle dinî bakımdan daha az ortodoks çıkmıştır (Argyle ve Beit-Hallahmi 1975; Beit-Hallahmi ve Argyle, 1997). Ülkemizde yapılan araştırmalarda da benzer sonuçlar görülmektedir.

Günay’ın (1999) araştırmasına göre kırsal kesimde namaz ve oruç gibi ibadetleri düzenli olarak yerine getirenlerin oranı kentte yaşayanlardan daha yüksektir. Kırsal kesimden kente göç etmiş olanların kentte oturma süreleri uzayıp kent yaşamlarıyla bütünleşmeleri artıkça ibadetlerde belirgin bir azalma görülmektedir. Buna mukabil, kentlilerin nafile namaz ve oruçlara kırsal kesimde olanlara göre daha fazla ilgilendikleri yönünde bulgular vardır. Bu durum, belirli zamanlarda (örneğin Ramazan ayında teravih namazı, kutsal gün ve gecelerde namaz kılma, oruç tutma, kuran okuma vs.) dinî yönelimin artmasıyla yakından ilişkilidir. Ayrıca nafile ibadetlere olan ilgiyle sırf dinî gruplar olarak bilinen ve daha çok kentsel olgular olan tarikat, cemaat vb. dinî gruplara aidiyet arasında yakın bir ilişki bulunabilir. Zira mensuplarının dinî yaşantılarını sıkı denetim altında almaya çalışan bu tür gruplar, nafile ibadetlere önem vermeleriyle dikkat çekmektedirler.

Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması’ndan (DİB, 2014) elde edilen bulgulara göre kent ve kır kökenli olmak inanç esasları açısından farklılık oluşturmamaktadır. Bununla birlikte kırsalda yaşayanlar kentte yaşayanlara nispetle günlük beş vakit namaz, Cuma namazı ve Bayram namazını daha fazla kılmakta, ancak oruç tutma davranışı açısından kent ile kır arasında belirgin bir farklılık görülmemektedir. Akşit ve arkadaşlarının (2012) tespitleri

göstermektedir ki, kırsalda yaşayanlar kentte yaşayanlara nispetle kendilerini daha dindar algılamakta, temel dinî esaslara daha fazla inanmaktadır. “Asıl olan iyi insan olmaktır, ibadetler yapılmasa da olur.” cümlesine kentliler; “İbadetler dinin direğidir, mutlaka yapılması gerekir.” cümlesine ise kırsalda yaşayanlar daha yüksek oranda katılmışlardır. Çelik’in (2002) bulguları ise daha ilginçtir. Kırsaldan kente göçenlerin şehirde yaşama süreleri arttıkça dindarlıklarında da artış ortaya çıkmaktadır. Bu durum yaş faktörüyle ilişkili olduğu kadar zaman içinde göçün beraberinde getirdiği dengesizlikten kurtulma ve şehrin imkânlarına kavuşma ile de ilişkili olabilir. Dahası şehir hayatının beraberinde getirdiği bireysel ve sosyal sorunlarla başa çıkabilmek için yeniden dine yönelim gerçekleşmiş olabilir.

Köy ve kent hayatında dinî yaşamın farklılık göstermesi hususunda sosyal etkinin katkısı yadsınamaz. Zira bir insan, küçük bir yerde herkesi tanır ve herkes tarafından tanınır. Dolayısıyla dinî ritüeller toplum tarafından kontrol edilir ve desteklenir. Bu yüzden küçük yerleşimlerde dinî göstergeler daha yüksek olabilir (Batson vd. 1993). Öte yandan köy ve kent yaşam temposunun farklılığı da söz konusu durumu desteklediği söylenebilir. Kent hayatı, özellikle büyükşehirlerde yaşama olgusu modernite ile daha sıkı bir ilişkiyi beraberinde getirmektedir. Özetle, dayanışma biçimin mekanikleştiği, kalabalık içinde yalnızlaşmanın arttığı kentli yaşam bireyleri, bir yandan dinden uzaklaştırıcıyken diğer yandan anlam arayışlarıyla onları dine ve maneviyata yaklaştıracı bir etkiye sahiptir.

Cevap Aranılan Sorular

1. KKTC vatandaşlarının dindarlık görüntüleri ile sosyo-demografik değişkenleri arasındaki ilişkiler nasıldır?
2. Türkiye Göçmeni ve Yerli Kıbrıslılar ayrı ayrı değerlendirildiğinde, dinî hayatın farklı görüntüleri ile cinsiyet, yaş, eğitim düzeyi ve ikamet arasındaki ilişkilerde farklılaşma var mıdır?

Yöntem

Evren ve Örneklem

Araştırmanın genel evreni KKTC vatandaşları olup, çalışma evreni Lefkoşa, Gazimağusa, İskele kent merkezleri ve buralara bağlı köylerde yaşayanlardır. Örneklem ise söz konusu yerleşim yerlerinde ikamet edenler

arasından basit rastlantısal yöntemle seçilen 401 kişiden oluşmaktadır. Bunların 194'ü (% 48.4) erkek, 207'si (% 51.6) kadındır. Araştırmaya katılanların en küçüğü 17, en büyüğü 70 yaşında olup genel yaş ortalaması ise 32.23'tür. Araştırmaya katılanlar eğitim düzeylerine göre % 16'sı ilk ve ortaokul, % 40.6'sı lise, % 43.4'ü ise üniversite ve lisansüstü eğitimi almış kişilerden oluşmaktadır. Ayrıca katılımcıların 208'i (% 51.9) kentte, 188'i (% 46.9) ise köyde ikamet ettiğini belirtmiştir. 5 kişi (% 1.2) ise ikamet sorgulamasını boş bırakmıştır.

Katılımcılar kökene göre “Yerli Kıbrıslı” ve “Türkiye Göçmeni” olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Yerli Kıbrıslı kavramı, Osmanlı döneminde adaya gönderilen Türklerin soyundan gelen ve hâlihazırda KKTC'de ikamet eden kişileri; Türkiye Göçmeni ise 1974 Kıbrıs Harekâtı'ndan sonra Türkiye'den giden ve adaya yerleşen KKTC vatandaşlarını tanımlamak için kullanılmıştır. Örneklemin 188'i (% 46.9) Yerli Kıbrıslı; 203'ü (% 50.6) ise Türkiye Göçmenidir. Katılımcılardan 10 kişi (% 2.5) köken sorusuna cevap vermemiştir.

Araştırmada Kullanılan Değişkenler

Araştırmanın verilerini toplamak üzere hazırlanan anket formunda sosyo-demografik değişkenler ve dinî hayata yönelik sorular bulunmaktadır. Araştırmada kullanılan sosyo-demografik değişkenler; *cinsiyet, yaş, eğitim düzeyi, köken ve ikamet* olmak üzere beş sorudan oluşmaktadır. Söz konusu değişkenler, yapılan istatistiksel işlemlerde bağımsız değişken olarak kullanılmıştır. *Bir yaratıcının varlığına inanma, Allah'ın varlığını hissetme, namaz kılma, oruç tutma ve dua etme* sıklığını tespit etmeye yönelik dinî değişkenler ise sosyo-demografik değişkenlerle birlikte analiz edildiğinde bağımlı değişken olarak kullanılmıştır.

Bulgular

Araştırmada ilk olarak köken ile dinî hayatın farklı görüntüleri arasındaki ilişkilere ait veriler ele alınmıştır. Dinî hayatın farklı görüntüleri ile kökenler arasındaki farklılıkları tespit edebilmek için yapılan t-testi analiz sonuçları Tablo 1'de verilmiştir

Tablo 1*Dinî Yaşayışın Farklı Görüntülerinin Kökene Göre Analizi (t-testi)*

Dinî Değişkenler	Köken	N	X	S	sd	t	p
Bir Yaraticının Varlığına İnanma	Yerli Kıbrıslı	188	2.85	.39	387	-4.406	.000*
	Türkiye Göçmeni	201	2.98	.12			
Allah'ın Varlığını Hissetme	Yerli Kıbrıslı	188	3.32	.90	387	-2.794	.005*
	Türkiye Göçmeni	201	3.55	.69			
Namaz Kılma	Yerli Kıbrıslı	188	1.70	.99	387	-8.571	.000*
	Türkiye Göçmeni	201	2.58	1.03			
Oruç Tutma	Yerli Kıbrıslı	188	1.81	.74	387	-10.039	.000*
	Türkiye Göçmeni	201	2.51	.63			
Dua Etme	Yerli Kıbrıslı	188	3.12	.95	387	-3.848	.000*
	Türkiye Göçmeni	201	3.46	.75			

Tablo 1'e bakıldığında, dinî hayatın farklı görüntülerinin tamamında Türkiye Göçmenlerinin Yerli Kıbrıslılardan daha yüksek puan aldığı görülmektedir. KKTC vatandaşlarının Yerli Kıbrıslı veya Türkiye Göçmeni oluşları ile “*Bir Yaraticının varlığına inanma*” [t(387) = -4.406, p=.000], “*Allah'ın varlığını hissetme*” [t(387)= -2.794, p=.005], “*namaz kılma*” [t(387)= -8.571, p=.000], “*oruç tutma*” [t(387)= -10.039, p=.000], “*dua etme*” [t(382)= -3.848, p=.000] arasında p<.05 düzeyinde anlamlı farklılıklar tespit edilmiştir.

Dinî Yaşayışın Farklı Görüntülerinin Cinsiyete Göre Analizi (t-testi)

Dinî Değişkenler	Cinsiyet	N	X	S	sd	t	p
Bir Yaraticının Varlığına İnanma	Erkek	193	2.90	.31	397	-1.547	.123
	Kadın	206	2.94	.26			
Allah'ın Varlığını Hissetme	Erkek	193	3.31	.89	397	-3.216	.001*
	Kadın	206	3.57	.69			
Namaz Kılma	Erkek	193	2.26	1.09	397	1.465	.144
	Kadın	206	2.10	1.12			
Oruç Tutma	Erkek	193	2.22	.78	397	.681	.496
	Kadın	206	2.16	.76			
Dua Etme	Erkek	193	3.17	.96	397	-2.825	.005*
	Kadın	206	3.42	.77			

Dinî yaşayışın farklı görüntülerinin cinsiyete göre analizini sunan Tablo 2'deki bulgulara göre erkekler “*namaz kılma*” ve “*oruç tutma*” sıklığında; kadınlar ise “*bir Yaraticının varlığına inanma*”, “*Allah'ın varlığını hissetme*” ve “*dua etme*” sıklığında daha fazla puan almışlardır. “*Allah'ın varlığını hissetme*” [$t(397) = -3.216, p = .001$] ve “*dua etme*” [$t(397) = -2.825, p = .005$] sıklığında her iki cinsiyet arasında kadınlar lehine anlamlı farklılık olduğu ortaya çıkmıştır ($p < .05$). Bununla birlikte “*bir Yaraticının varlığına inanma*” [$t(397) = -1.547, p = .123$] ($p > .05$); “*namaz kılma*” [$t(397) = 1.465, p = .144$] ve “*oruç tutma*” [$t(397) = .681, p = .496$] sıklığında cinsiyetler arasında gözlenen farklılıklar anlamlılık seviyesine ulaşmamıştır.

Tablo 3

Türkiye Göçmeni ve Yerli Kıbrıslılarda Dinî Değişkenlerin Cinsiyete Göre Analizi (t-testi)

Köken	Dini Hayatın Farklı Görüntüleri	Cinsiyet	N	X	S	sd	t	p	
Yerli Kıbrıslı	Bir Yaratıcının Varlığına İnanma	Erkek	88	2.80	.42	186	-1.623	.106	
		Kadın	100	2.90	.36				
	Allah'ın Varlığını Hissetme	Erkek	88	3.14	1.02	186	-2.625	.009*	
		Kadın	100	3.49	.75				
	Namaz Kılma	Erkek	88	1.86	1.07	186	2.118	.036*	
		Kadın	100	1.56	.89				
	Oruç Tutma	Erkek	88	1.82	.79	186	.270	.788	
		Kadın	100	1.80	.71				
	Dua Etme	Erkek	88	2.93	1.05	186	-2.678	.008*	
		Kadın	100	3.30	.82				
	1974 Sonrası Türkiye Göçmeni	Bir Yaratıcının Varlığına İnanma	Erkek	95	2.97	.14	199	-.676	.500
			Kadın	106	2.99	.09			
Allah'ın Varlığını Hissetme		Erkek	95	3.45	.75	199	-2.046	.042*	
		Kadın	106	3.65	.61				
Namaz Kılma		Erkek	95	2.53	.98	199	-.588	.557	
		Kadın	106	2.62	1.07				
Oruç Tutma		Erkek	95	2.51	.63	199	-.034	.973	
		Kadın	106	2.51	.63				
Dua Etme		Erkek	95	3.37	.80	199	-1.493	.137	
		Kadın	106	3.53	.70				

Tablo 3'ten anlaşılacağı üzere, Yerli Kıbrıslılar arasında cinsiyete göre “*bir Yaratıcının varlığına inanma*” [t(186) = -1.623, p=.106] ve “*oruç tutma*” [t(186) = .270, p=.788] sıklıklarında anlamlı bir farklılık gözlenmemiştir (p>.05). “*Allah'ın varlığını hissetme*” [t(186) = -2.625, p=.009], “*namaz kılma*” [t(186) = 2.118, p=.036] ve “*dua etme*” [t(186) = -2.678, p=.008] sıklıklarında ise cinsiyete göre p<.05 düzeyinde anlamlı farklılaşmalar ortaya çıkmıştır. Dikkat

edilecek olursa *Allah'ın varlığını hissetme* ve *dua etme* sıklığında kadınlar daha fazla puan almışken, *namaz kılma* sıklığında ise erkekler kadınlardan fazla puan almışlardır.

Türkiye Göçmenlerinde cinsiyete göre yalnızca “*Allah'ın varlığını hissetme*” [t(199) = -2.046, p=.042] düzeyinde anlamlılık seviyesine ulaşan bir farklılık göze çarpmaktadır. “*Bir Yaraticının varlığına inanma*” [t(199) = -.676, p=.500], “*namaz kılma*” [t(199) = -.588, p=.557], “*oruç tutma*” [t(199) = -.034, p=.973] ve “*dua etme*” [t(199) = -1.493, p=.137] bakımından cinsiyetler arasında anlamlı farklılık ortaya çıkmamıştır.

Tablo 4

Dinî Yaşayışın Farklı Görüntülerinin İkamete Göre Analizi (t-testi)

Dinî Değişkenler	İkamet	N	X	S	sd	t	p
Bir Yaraticının Varlığına İnanma	Kent	208	2.89	.34	392	-1.784	.075
	Köy	186	2.95	.21			
Allah'ın Varlığını Hissetme	Kent	208	3.38	.85	392	-1.753	.080
	Köy	186	3.52	.74			
Namaz Kılma	Kent	208	1.83	1.02	392	-6.592	.000*
	Köy	186	2.53	1.06			
Oruç Tutma	Kent	208	1.98	.78	392	-5.838	.000*
	Köy	186	2.41	.69			
Dua Etme	Kent	208	3.19	.91	392	-2.721	.007*
	Köy	186	3.43	.80			

Tablo 4'teki veriler, ikamete göre dinî hayatın farklı görüntülerinin tamamında köyde yaşayanlar lehine farklılıkların olduğunu göstermektedir. Ancak, *bir Yaraticının varlığına inanma* [t(392) = -1.784, p=.075] ve *Allah'ın varlığını hissetme* [t(392) = -1.753, p=.080] değişkenlerindeki farklılıklar t-testi analizine göre anlamlılık seviyesine ulaşamamıştır (p>.05).

Namaz kılma [t(392) = -6.592, p=.000], *oruç tutuma* [t(392) = -5.838, p=.000] ve *dua etme* [t(392) = -2.721, p=.007] sıklığına bakıldığında ise kentte yaşayanlar ile köyde yaşayanlar arasındaki bu farklılık t-testi analiz sonuçlarına göre anlamlılık seviyesine ulaşmıştır (p<.05).

Türkiye Göçmeni ve Yerli Kıbrıslılarda dinî değişkenlerin ikamete göre analizini gösteren Tablo 5'e göre, Yerli Kıbrıslılarda ikamete göre *namaz kılma* [$t(185) = -3.124, p=.002$] ve *oruç tutma* [$t(185) = -3.193, p=.002$] sıklıklarında anlamlılık seviyesine ulaşan farklılıklar vardır.

Tablo 5

Türkiye Göçmeni ve Yerli Kıbrıslılarda Dini Değişkenlerin İkamete Göre Analizi (t-testi)

Köken	Dini Hayatın Farklı Görüntüleri	İkamet	N	X	S	sd	t	p
Yerli Kıbrıslı	Bir Yaraticının Varlığına İnanma	Kent	125	2.84	.42	185	-.766	.445
		Köy	62	2.88	.31			
	Allah'ın Varlığını Hissetme	Kent	125	3.27	.94	185	-1.161	.247
		Köy	62	3.43	.82			
	Namaz Kılma	Kent	125	1.53	.90	185	-3.124	.002*
		Köy	62	2.00	1.05			
	Oruç Tutma	Kent	125	1.68	.71	185	-3.193	.002*
		Köy	62	2.04	.75			
	Dua Etme	Kent	125	3.07	.98	185	-1.035	.302
		Köy	62	3.22	.89			
1974 Sonrası Türkiye Göçmeni	Bir Yaraticının Varlığına İnanma	Kent	77	2.98	.11	199	.178	.859
		Köy	124	2.98	.12			
	Allah'ın Varlığını Hissetme	Kent	77	3.53	.68	199	-.399	.690
		Köy	124	3.57	.70			
	Namaz Kılma	Kent	77	2.23	1.03	199	-3.904	.000*
		Köy	124	2.79	.97			
	Oruç Tutma	Kent	77	2.37	.68	199	-2.517	.013*
		Köy	124	2.60	.58			
	Dua Etme	Kent	77	3.35	.77	199	-1.665	.097
		Köy	124	3.53	.73			

Tablo 5'teki bulgular göstermektedir ki ikamet yeri açısından Yerli Kıbrıslıların köyde yahut kentte yaşıyor olmalarına göre “*bir Yaraticının varlığına inanma*” [t(185) = -.766, p=.445], “*Allah'ın varlığını hissetme*” [t(185) = -1.161, p=.247] ve “*dua etme*” [t(185) = -1.035, p=.302] düzeyi farklılaşmamaktadır.

Türkiye Göçmenlerinin “*namaz kılma*” [t(199) = -3.904, p=.000] ve “*oruç tutma*” [t(199) = -2.517, p=.013] sıklıklarında köy ve kentte yaşayanlar arasında anlamlılık seviyesine ulaşan farklılıklar tespit edilmiştir. Bununla birlikte “*bir Yaraticının varlığına inanma*” [t(199) = .178, p=.859], “*Allah'ın varlığını hissetme*” [t(185) = -.399, p=.690] ve “*dua etme*” [t(185) = -1.665, p=.097] bakımından ikamet yerinin anlamlı bir farklılık oluşturmadığı gözlenmemiştir.

Tablo 6

Dinî Hayatın Farklı Görüntüleri ile Yaş ve Eğitim Düzeyi Arasındaki İlişkiler

Dinî Hayatın Farklı Görüntüleri	Yaş			Eğitim Düzeyi		
	N	r	p	N	r	p
Bir Yaraticının varlığına inanma	399	.086	.085	399	-.127*	.011
Allah'ın varlığını hissetme	399	.079	.113	399	-.101*	.043
Namaz kılma	399	-.072	.150	399	-.135**	.007
Oruç tutma	399	-.045	.366	399	-.177**	.000
Dua etme	399	.041	.414	399	-.130**	.010

*p<.05, **p<.01

Tablo 6'daki korelasyon sonuçları göstermektedir ki katılımcıların yaşı ile “*bir Yaraticının varlığına inanma*” (r= .086, p>.05), “*Allah'ın varlığını hissetme*” (r= .079, p>.05), “*namaz kılma*” (r= -.072, p>.05), “*oruç tutma*” (r= -.045, p>.05) ve “*dua etme*” (r= .041, p>.05) arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki mevcut değildir.

Tablo 6'ya tekrar bakılacak olursa, katılımcıların eğitim düzeyi ile dinî hayatın farklı görüntülerinin tamamında istatistiksel olarak anlamlılık seviyesine ulaşan ilişkilerin olduğu görülmektedir. Buna göre katılımcıların eğitim seviyesi ile “*bir Yaraticının varlığına inanma*” (r= -.127, p<.05) ve “*Allah'ın varlığını hissetme*” (r= -.101, p<.05) arasında negatif; yine eğitim seviyesi ile “*namaz kılma*” (r= -.135, p<.01), “*dua etme*” (r= -.130, p<.01)

ve “*oruç tutma*” ($r = -.177, p < .01$) arasında negatif ilişkiler ortaya çıkmıştır. Eğitim düzeyi arttıkça dindarlığa ilişkin puanlar belirgin bir şekilde düşüş göstermektedir. Özellikle ibadetlere yönelik puanlarda bu düşüş kendisini daha fazla hissettirmektedir.

Tablo 7

Türkiye Göçmeni ve Yerli Kıbrıslılarda Dinî Değişkenlerin Yaş ve Eğitim Düzeyi Arasındaki İlişkiler

	Köken	Dinî Hayatın Farklı Görüntüleri	Yaş			Eğitim Düzeyi		
			N	r	p	N	r	p
Yerli Kıbrıslı		Bir Yaraticının varlığına inanma	188	.140	.055	188	-.151*	.039
		Allah'ın varlığını hissetme	188	.051	.484	188	-.064	.386
		Namaz kılma	188	-.138	.060	188	-.121	.097
		Oruç tutma	188	-.085	.245	188	-.165*	.024
		Dua etme	188	.072	.323	188	-.087	.233
1974 Sonrası Türkiye Göçmeni		Bir Yaraticının varlığına inanma	201	.050	.483	201	.067	.343
		Allah'ın varlığını hissetme	201	.142*	.044	201	-.052	.467
		Namaz kılma	201	.068	.336	201	-.063	.378
		Oruç tutma	201	.094	.187	201	-.060	.400
		Dua etme	201	.030	.669	201	-.103	.148

* $p < .05$

Tablo 7'deki bulgulara göre, Yerli Kıbrıslıların “*bir Yaraticının varlığına inanma*” [$r(188) = .140, p = .055$], “*Allah'ın varlığını hissetme*” ($r = .051, p > .05$), “*namaz kılma*” ($r = -.138, p > .05$), “*oruç tutma*” ($r = -.085, p > .05$) ve “*dua etme*” ($r = .072, p > .05$) düzeyleri ile yaşları arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir. Türkiye Göçmenlerinin yaşları ile “*bir Yaraticının varlığına inanma*” ($r = .050, p > .05$), “*namaz kılma*” ($r = .068, p > .05$), “*oruç tutma*” ($r = .094, p > .05$) ve “*dua etme*” ($r = .030, p > .05$) düzeyleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki gözlemlenmemiş; bu grupta sadece yaş ile “*Allah'ın varlığını hissetme*” ($r = .142, p < .05$) arasında anlamlılık seviyesine ulaşan bir ilişki ortaya çıkmıştır.

Tablo 7'ye tekrar bakılacak olursa, Yerli Kıbrıslılarda eğitim düzeyi ile “*Allah'ın varlığını hissetme*” ($r = -.064, p > .05$), “*namaz kılma*” ($r = -.121,$

p.>05), ve “*dua etme*” ($r = -.087, p > .05$) arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki tespit edilememiş; buna karşın eğitim düzeyi ile “*bir Yaraticının varlığına inanma*” ($r = -.151, p < .05$) ve “*oruç tutma*” ($r = -.165, p < .05$) arasında anlamlı ilişkiler saptanmıştır. Türkiye Göçmenlerinin eğitim düzeyi ile “*bir Yaraticının varlığına inanma*” ($r = .067, p > .05$), “*Allah’ın varlığını hissetme*” ($r = -.052, p > .05$), “*namaz kılma*” ($r = -.063, p > .05$), “*oruç tutma*” ($r = -.060, p > .05$) ve “*dua etme*” ($r = -.103, p > .05$) sıklıklarını içeren dinî değişkenlerin hiçbirinde istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki söz konusu değildir.

Tartışma

Araştırma iki temel soruya cevap bulmak istemektedir: Birincisi Müslüman KKTC vatandaşlarının sosyo-demografik özelliklerine (*cinsiyet, yaş, eğitim seviyesi, ikamet*) göre dinî hayatları (*bir Yaraticının varlığına inanma, Allah’ın varlığını hissetme, namaz kılma, oruç tutma, dua etme* düzeyleri) farklılaşmakta mıdır? İkincisi ise Müslüman KKTC vatandaşları Türkiye Göçmeni ve Yerli Kıbrıslılar olmak üzere ikiye ayrıldığında, her iki kategorinin sosyo-demografik özellikleri (*cinsiyet, yaş, eğitim seviyesi, ikamet*) ile dinî hayatın farklı görüntüleri (*bir Yaraticının varlığına inanma, Allah’ın varlığını hissetme, namaz kılma, oruç tutma, dua etme* düzeyleri) arasında ilişkilerde farklılaşma var mıdır?

Bulgulara (bkz. Tablo 1) göre, köken ile dinî değişkenlerin tamamında Türkiye Göçmenleri lehine anlamlı farklılaşmalar vardır ($p < .05$). Başka bir deyişle Türkiye Göçmenleri Yerli Kıbrıslılara nispetle daha dindar bir görüntü çizmiştir. 1974 ve sonrasında Kıbrıs’a göç eden Türkiyelilerin çoğunlukla kırsalda yaşamasının söz konusu farklılığı beslediği söylenebilir. Çünkü kırsalda ikamet edenler şehirlilere nispetle geleneksel yaşam biçimine daha bağlı, dolayısıyla daha muhafazakâr özellikler göstermesi olasıdır. Dinî değerler söz konusu olduğunda muhafazakâr tutum daha açık bir şekilde hissedilebilir. Ayrıca bu durum, Türkiye Göçmenlerine göre yeniliğe ve değişime daha hazır olan Yerli Kıbrıslıların dinî değişkenlerden düşük puan almalarını açıklayabilir.

Tablo 2’deki verilere göre, kadınlar *Allah’ın varlığını hissetme* açısından $p < .01$ düzeyinde, dua etme sıklığı açısından ise $p < .05$ düzeyinde erkeklerden anlamlı derecede farklılaşmıştır. Yani kadınlar iç dünyalarında Allah’ın varlığını erkeklere nispetle daha canlı bir şekilde hissetmekte ve daha sık duaya yönelmektedirler. Bu durum, kadınların hem daha duygusal olmalarıyla hem de karşılaştıkları zorlukları aşma hususunda Allah’a yönelmeye daha meyilli

olmalarıyla açıklanabilir. Diğer taraftan anlamlılık seviyesine ulaşmasa da ortalamalar üzerinden *bir Yarattıcı'nın varlığına inanma* konusunda kadınlar; *namaz kılma* ve *oruç tutma* sıklığında ise erkekler daha fazla puan almışlardır ($p>.05$).

Bir Yarattıcı'nın varlığına inanma, *Allah'ın varlığını hissetme* ve *dua etme* sıklığı birlikte ele alındığı zaman bireysel dindarlıkta kadınların erkeklere göre daha dindar bir görüntü çizdiği söylenebilir. t-Testi sonuçları, bulguların anlamlılık düzeyinde olmadığını söylese de ortalamalar, namaz kılma ve oruç tutma sıklığı hususunda erkeklerin kurumsal dindarlığa daha meyilli olduğuna işaret etmektedir.

Tablo 3'e bakıldığında Yerli Kıbrıslılarda *Allah'ın varlığını hissetme* ve *dua etme* hususunda kadınlar lehine, *namaz kılma* sıklığında ise erkekler lehine anlamlı farklılaşma ortaya çıkmıştır. Türkiye Göçmenlerinde ise cinsiyete göre yalnızca *Allah'ın varlığını hissetme* hususunda kadınlar lehine anlamlı farklılık söz konusudur. Buna göre Türkiye Göçmenlerinin cinsiyet açısından dinî hayatın farklı görüntülerinde daha homojen bir yapıya sahip olduğu söylenebilir.

Yapıcı'nın (2012) Türk toplumunda cinsiyete göre dindarlık farklılaşmasını ele alan meta-analiz çalışmasına göre, Türkiye'de yapılan araştırmalarda açık bir hükme varılabilecek bir netlik bulunmamaktadır. Ancak çalışma sonuçları, kadınların kısmen de olsa erkeklere göre dindarlığa daha meyilli olduğunu söylemektedir. Bu yönüyle, araştırmamızın sonuçları Türkiye'dekilerle uyumludur, denebilir.

İkametin dinî değişkenler üzerindeki etkisine gelince (bkz. Tablo 4), köy ile kent arasında *namaz kılma*, *oruç tutuma* ve *dua etme* sıklığında anlamlı farklılaşmalar tespit edilmiştir ($p<.05$). *Bir Yarattıcı'nın varlığına inanma* ve *Allah'ın varlığını hissetme* hususunda ise anlamlılık seviyesine ulaşan bir farklılık ortaya çıkmamıştır ($p>.05$). Buna göre inanma ve Yarattıcı'yı iç dünyada canlı bir şekilde hissetme, duygusal olarak O'nunla bağ kurma konusunda ikamet ayrıştırıcı bir faktör değildir. Ancak ibadetlerin ifa edilmesi hususuna gelindiğinde kişilerin yaşadıkları yer farklılık oluşturmuştur. Yani köyde yaşayanlar dinî ibadetlerini (namaz kılma, oruç tutma ve dua etme) kentte ikamet edenlere nispetle daha fazla yerine getirmektedirler. Söz konusu farklılaşmayı köy ve kent arasındaki yaşam temposunun farklılığı ve muhafazakâr insanların çoğunlukla köyde yaşamaları ile açıklamak mümkündür.

30 • TÜRKİYE GÖÇMENİ VE YERLİ KIBRISLILARDA DİNDARLIK:
KUZEY KIBRIS TÜRK CUMHURİYETİ ÖRNEĞİ

Yerli Kıbrıslı ve Türkiye Göçmenlerinin ayrı ayrı ele alındığı Tablo 5'e bakıldığında, her iki tarafta da benzer bir görüntü ile karşılaşmaktayız. Hem Yerli Kıbrıslılarda hem de Türkiye Göçmenlerinde ikamete göre *namaz kılma* ve *oruç tutma* sıklığında köylüler lehine anlamlı farklılıklar vardır. Yani her iki kökende de köydekiler ibadetlerini şehirde yaşayanlara göre daha düzenli ifa ettiklerini belirtmişlerdir.

Yaş ile dinî hayatın farklı görüntüleri arasındaki ilişkilere gelince (bkz. Tablo 6); yaş, *bir Yararıcı'nın varlığına inanma*, *Allah'ın varlığını hissetme* ve *dua etme* sıklığı ile pozitif; *namaz kılma* ve *oruç tutma* sıklığı ile negatif korelasyona sahip olsa da söz konusu ilişkiler anlamlılık düzeyine ulaşmamıştır ($p>.05$).

Buna göre yaş ile dinî değişkenler arasında istatistiksel olarak herhangi bir anlamlı ilişki yoktur. Yani sonuçlar, katılımcıların dinî hayatında yaşa bağlı olarak kayda değer bir değişiklik yaşamadığını göstermektedir. Bu durum, hangi yaşta olursa olsun dinî hayata dair önemli değişikliklerin olmayacağını öngören *kararlılık modeli* ile açıklanabilir (Argyle ve Beit-Hallahmi, 1975).

Yerli Kıbrıslılarda yaş ile dinî değişkenler arasındaki ilişki genel örneklem ile benzer durumdadır. Yani Yerli Kıbrıslılarda yaş ile dinî değişkenler arasında anlamlılık seviyesine ulaşan bir ilişki yoktur. Türkiye Göçmenlerinde ise, *Allah'ın varlığını hissetme* hususunda yaş ile doğru orantılı, anlamlılık seviyesine ulaşan bir ilişki söz konusudur. Diğer bir ifadeyle, Yerli Kıbrıslılardan farklı olarak Türkiye Göçmenleri yaş ilerledikçe Allah'ın varlığını iç dünyalarında daha yoğun bir şekilde hissettiklerini belirtmişlerdir.

Türkiye'de yapılan çalışmalara bakılacak olursa, farklı sonuçların elde edildiği görülebilir. Kayıklık'ın (2003) orta yaş ve yaşlılar üzerine yapmış olduğu çalışmada yaş ile inanç ve ahlâk arasında anlamlı bir ilişki çıkmamış; ibadet ve genel dinsel yaşayış arasında ise pozitif yönde ilişkiler tespit edilmiştir. Mehmedoğlu'nun (2004) çalışmasında ise doğrusal olmayan sonuçlar ortaya çıkmıştır. Genel olarak yaş ile dindarlık arasında pozitif ilişki varken 31-40 yaş aralığında düşüş gözlemlenmiştir. Uysal'ın (2006) araştırmasında yaş ile dindarlık arasında anlamlı herhangi bir ilişki tespit edilememiş; Yapıcı'nın (2007) çalışmasında ise "dua etme" sıklığı dışında yine anlamlı farklılıklar ortaya çıkmamıştır.

Eğitim düzeyi ile dinî değişkenler arasındaki ilişkilere bakıldığında

(Tablo 6), *bir Yaraticı'nın varlığına inanma* ve *Allah'ın varlığını hissetme* hususunda $p<.05$ düzeyinde, *dua etme*, *namaz kılma* ve *oruç tutma* sıklığında ise $p<.01$ düzeyinde anlamlılık seviyesine ulaşan ters yönlü ilişkilerin olduğu görülecektir. Buna göre eğitim düzeyi arttıkça dindarlıkla ilgili tüm değişkenlerde puan düşüşü yaşanmıştır. Yani katılımcıların eğitim seviyesi yükseldikçe, dine dair ilgi ve alakaları azalmıştır. Dikkat edilecek olursa söz konusu ilgi kaybı özellikle ibadetlerde kendisini göstermiştir. Kısaca ifade etmek gerekirse, korelasyon sonuçları eğitim düzeyi ile tüm dinî değişkenler arasında negatif yönde ilişkilerin olduğunu söylemiştir.

Söz konusu ilişkileri, modernizm ve çağdaş değerlerin taşıyıcısı olarak görülen eğitimin, günümüz dünyasında geçerliliğini yitirmiş bir yapı olarak bakılan dine alternatif ya da onu revize eden bir süreç olduğu düşüncesiyle açıklamak mümkündür. Zira böyle bir anlayışta eğitim ve din birbirinin karşısındadır. Verilen eğitimin pozitivist bir geleneğe bağlı olduğu ve bireye sorgulayıcı tutum kazandırdığı düşünüldüğünde eğitimle din arasındaki ters yönlü ilişkiler daha rahat anlaşılabilir. Türkiye'de yapılan çalışmalar (Kayıklık, 2003; Uysal, 2006) da genellikle araştırma sonuçlarını destekler niteliktedir.

Yerli Kıbrıslılarla Türkiye Göçmenlerinin ayrı ayrı değerlendirildiği Tablo 7'ye göre, Yerli Kıbrıslılarda eğitim düzeyi ile tüm dinî değişkenler negatif yönde korelasyona sahipken, bunlardan *bir Yaraticının varlığına inanma* ve *oruç tutma* değişkenleri anlamlılık seviyesine ulaşmıştır.

Türkiye Göçmenlerine bakıldığında, eğitim düzeyi ile dinî değişkenlerin hiçbirinde anlamlı bir ilişki olmadığı görülmektedir. Anlamlılık seviyesine ulaşmasa da eğitim düzeyi ile *Allah'ın varlığını hissetme*, *namaz kılma*, *oruç tutma* ve *dua etme* hususunda negatif yönde ilişkiler söz konusu iken, *bir Yaraticının varlığına inanma* ise pozitif yönde ilişki tespit edilmiştir. Buna göre Yerli Kıbrıslılarda eğitim düzeyi arttıkça dinî göstergeler Türkiye Göçmenlerine göre daha fazla azalmaktadır. Türkiye Göçmenlerinde ise anlamlılık seviyesinde ulaşmasa da eğitim seviyesi arttıkça ibadetler azalsa da inanç hususunda azalma değil artış meydana gelmektedir.

32 • TÜRKİYE GÖÇMENİ VE YERLİ KIBRISLILARDA DİNDARLIK:
KUZEY KIBRIS TÜRK CUMHURİYETİ ÖRNEĞİ

Sonuç

1. Dinî değişkenlerin tamamından yüksek puan alan Türkiye Göçmenleri, Yerli Kıbrıslılara nispetle daha dindar bir görüntü çizmiştir.
2. Kadınlar iç dünyalarında Allah'ın varlığını erkeklere nispetle daha canlı bir şekilde hissetmekte ve daha sık duaya yönelmektedirler. Türkiye Göçmenleri, Yerli Kıbrıslılara nispetle cinsiyet açısından dinî hayatın farklı görüntülerinde daha homojen bir yapıya sahiptir.
3. Köy ile kent arasında *namaz kılma*, *oruç tutuma* ve *dua etme* sıklığında köyde yaşayanlar lehine anlamlı farklılaşmaların olduğu görülmüştür. Hem Yerli Kıbrıslılarda, hem de Türkiye Göçmenlerinde köydekiler ibadetlerini şehirde yaşayanlara göre daha düzenli ifa ettiklerini belirtmişlerdir.
4. Genel örneklemede dinî hayatın farklı görüntüleri ile yaş arasında anlamlı ilişkilere rastlanmamıştır. Benzer şekilde Yerli Kıbrıslılarda da söz konusu değişkenler arasında anlamlı bir ilişki gözlenmezken, Türkiye Göçmenlerinde yaş ile Allah'ın varlığını iç dünyada hissetme hususunda pozitif korelasyon vardır.
5. Korelasyon sonuçları, eğitim düzeyi ile tüm dinî değişkenler arasında negatif yönde ilişkilerin olduğunu göstermiştir. Yerli Kıbrıslılarda eğitim düzeyi arttıkça dinî göstergeler Türkiye Göçmenlerine göre daha fazla azalmaktadır.

Kaynaklar

- Akdoğan, A. (2002). *Geleneksel toplumdaki modern topluma geçişte dinî hayat*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Akdoğan, A. (2004). *Sosyal değişim ve din*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Akşit, B., Şentürk, R., Küçükural, Ö. ve Cengiz, K. (2012). *Türkiye'de dindarlık: Sosyal gerilimler ekseninde inanç ve yaşam biçimleri*. İstanbul: İletişim yayınları.
- Allport, G. W. ve Ross, J. M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology* 5, 432-443.
- Allport, G. W. (2004). *Birey ve dinî* (Çev. B. Sambur). Ankara: Elis Yayınları.
- Allport, G. W. (1968). *The Person in Psychology: Selected Essays*, Beacon Press: Boston.
- Argyle, M. ve Beit-Hallahmi, B. (1975). *The social psychology of religion*. London ve Boston: Routledge ve Kegan Paul.
- Arslan, M. (2004). *Türk popüler dindarlığı*. İstanbul: DEM Yayınları.

- Aydın, A. R. (1995). *Dinî inkârın psiko-sosyal nedenleri*. Yayımlanmamış doktora tezi, On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.
- Ayten, A. (2010). *Psikoloji ve Din: Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Batson, C., D., Schoenrade, P. ve Ventis, L. W. (1993). *Religion and the Individual*. Oxford Univ. Press. Inc.
- Bayyığıt, M. (1989). Üniversite gençliğinin *dinî inanç, tutum ve davranışları üzerine bir araştırma*. Basılmamış doktora tezi. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Beit-Hallahmi, B. ve Argyle, M. (1997). *The psychology of religious behaviour, belief and experience*. London ve New York: Routledge.
- Beit-Hallahmi, B. (1989). *Prolegomena to the psychological study of religion*. London ve Toronto: Associated University Presses.
- Cirhinlioğlu, F. G. (2010). *Din psikolojisi*. Ankara: Nobel yayınları. .
- Çelik, C. (2002), Şehirleşme ve Din. Konya: Çizgi Kitabevi.
- DİB (2014). *Türkiye’de dinî hayat araştırması*. Ankara: DİB Yayınları.
- Doğan, Ş. (2010). Dinî tutumların oluşmasına etki eden sosyo-kültürel faktörler. *Toplum Bilimleri* 4 (8), 107-126.
- Durkheim, E. (1968). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF.
- Fırat, E. (1977). Üniversite öğrencilerinde Allah inancı ve din duygusu. Basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara.
- Fromm, E. (1993). *Psikanaliz ve Din* (Çev. A. Arıtan). İstanbul: Arıtan Yayınları.
- Giddens, A. (1993). *Sosyoloji: Eleştirel bir giriş* (Çev. R. Esengün, İ. Öğretir). İstanbul: İhtar Yayıncılık.
- Glock, C. Y. (1982). Birleşik Devletler’de dinsel bir uyanış var mı? (Çev. E. Sinanoğlu). R. Boudon ve P. Lazarsfeld, *Toplum Bilimleri Sözlüğü* içinde (ss. 51-71). Ankara: Unesco Milli Komisyonu.
- Glock, C. Y. (1998). Dindarlığın boyutları üzerine (Çev., M. E. Köktaş). Y. Aktay, M. E. Köktaş (Der.) *Din Sosyolojisi* içinde (ss. 252-274). Ankara: Vadi Yayınları.
- Günay, Ü. (1986). Modern sanayi toplumlarında din I. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, 41-88.
- Günay, Ü. (1987). Modern sanayi toplumlarında din II. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, 29-58
- Günay, Ü. (1998). *Din sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Günay, Ü. (1999). *Erzurum ve çevre köylerinde dinî hayat*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Hayta, A. (2002). İbadetler ve ruh sağlığı. H. Hökelekli (Ed.), *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi* içinde (ss. 117-152). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

34 • TÜRKİYE GÖÇMENİ VE YERLİ KIBRISLILARDA DİNDARLIK:
KUZEY KIBRIS TÜRK CUMHURİYETİ ÖRNEĞİ

- Hökelekli, H. (1986). Ergenlik çağı davranışlarına din eğitiminin etkisi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi I*, 35-51.
- Hülür, H. ve Kalender, A. (2003). *Sosyo-politik tutumlar ve din: Konya araştırması*. Konya: Çizgi Yayınları.
- James, W. (1931). *L'expérience religieuse: Essai de psychologie descriptive* (Traduit par F. Abazit). Paris: Félix Alcan.
- Kağıtçıbaşı, Ç. (1972). *Sosyal değişimin psikolojik boyutları: İzmir lise öğrencileri üzerinde bir inceleme*. Ankara: Sosyal Bilimler Derneği Yayınları.
- Karaca, F. (2000). Ölüm psikolojisi. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Kaya, M. (1998). *Din eğitiminde iletişim ve dinî tutum*. Samsun: Etüt Yayınları.
- Kayıklık, H. (2003). *Orta yaş ve yaşlılıkta dinsel eğilimler*. Adana: Baki Kitabevi.
- Kayıklık, H. (2006). Bireysel Dindarlığın Boyutları ve İnanç-Davranış Etkileşimi. *İslami Araştırmalar Dergisi 19* (3), 491-499.
- Kimter, N. (2002). Dinî inanç ibadet ve duanın umutsuzlukla ilişkisi üzerine. H. Hökelekli (Ed.), *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi* içinde (ss. 183-208). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Kirman, M. A. (2005). *Din ve sekülerleşme: Üniversite gençliği üzerinde sosyolojik bir araştırma*. Adana: Karahan Yayınları.
- Köktaş, E. (1993). *Türkiye'de dinî hayat: İzmir örneği*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Kula, N. (2001). *Kimlik ve din: Ergenler üzerine bir araştırma*. İstanbul: Ayışığı Kitapları
- Kula, N. (2005). *Bedensel engellilik ve dinî başa çıkma*. İstanbul: DEM Yayınları.
- Mehmedoğlu, A. U. (2004). *Kişilik ve din*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
- Mehmedoğlu, A. U. (2006). Gençlik, değerler ve din. Y. Mehmedoğlu, A. U. Mehmedoğlu (Ed.), *Küreselleşme, Ahlak ve Değerler* içinde (ss. 251-319). İstanbul: Litera yayıncılık.
- Miller, A. S. ve Hoffmann, J. P. (1995) Risk and Religion: An Explanation of Gender Differences in Religiosity. *Journal for the Scientific Study of Religion 34* (1), 63-75.
- Onay, A. (2001). *Dindarlık ölçme çalışmaları: Dindarlık ölçümünde üç farklı yaklaşım ve ölçmenin esasları 14* (3-4), 439-449.
- Onay, A. (2004). *Dindarlık, etkileşim ve değişim*. İstanbul: DEM Yayınları.
- Sherkat, D. E. ve Ellison, C. G. (2004) Din sosyolojisinde son gelişmeler ve gündemdeki tartışmalar (Çev. İ. Çapcıoğlu). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XLV* (1), 225-262.
- Stark, R. ve Glock, C. Y. (1969). Dimensions of religious commitment. In: R. Robertson (Ed.), *Sociology of Religion* (pp. 253-261). New York: Penguin.
- Sullins, D. P. (2006). Gender and Religion: Deconstructing Universality, Constructing Complexity. *American Journal of Sociology 112*, 838-880.

- Taplamacıoğlu, M. (1962). Yaşlara göre dinî hayatın şiddet ve kesafeti üzerine bir anket denemesi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10, 141-151.
- Uysal, V. (1994). *Psiko-sosyal açıdan oruç*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uysal, V. (1995). Dinî hayat ve şahsî özellikler: Bir alan araştırması. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* II, 165-180.
- Uysal, V. (2006). *Türkiye’de dindarlık ve kadın*. İstanbul: DEM Yayınları.
- Voltan-Acar, N., Yıldırım, I. ve Ergene, T. (1996). Bireylerin dindarlık düzeylerinin bazı değişkenler açısından incelenmesi. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 12, 45-56.
- Wach, J. (1995). *Din sosyolojisi* (Çev. Ü. Günay). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Weber, M. (1964). *The sociology of religion*. Boston: Beacon Pres.
- Weber, M. (1997). *Protestan ahlaki ve kapitalizmin ruhu* (Çev. Z. Gürata). Ankara: Ayraç Yayınları.
- Wulff, D., M. (1997). *Psychology of religion: Classic and contemporary views*. New York: John Wiley ve Sons, Inc.
- Yaparel, R. (1987). *Yirmi-kırk yaş arası kişilerde dinî hayat ile psiko-sosyal uyum arasındaki ilişki üzerine bir araştırma*. Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara
- Yapıcı, A. ve Zengin, Z. S. (2003a). İlahiyat fakültesi öğrencilerinin değer tercih sıralamaları üzerine psikolojik bir araştırma: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği. *Değerler Eğitimi Dergisi* I (4), 173-206.
- Yapıcı, A. ve Zengin, Z. S. (2003b). İlahiyat fakültesi öğrencilerinin dinî etkisini hissetme düzeyleriyle psiko-sosyal uyumları arasındaki ilişki, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3 (2), 65-127.
- Yapıcı, A. (2002). Dinî yaşayışın farklı görüntüleri ve dogmatik dindarlık. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 2 (2), 75-117.
- Yapıcı, A. (2003). Fiziksel ve sosyal hadiselerle sebep atfetmede dinin rolü. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3 (1), 126-165.
- Yapıcı, A. (2004). *Din-kimlik ve ön yargı: Biz ve onlar*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Yapıcı, A. (2006). Yeni bir dindarlık ölçeği ve üniversiteli gençlerin dinin etkisini hissetme düzeyi. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1), 65-115.
- Yapıcı, A. (2007). *Ruh sağlığı ve din: psiko-sosyal uyum ve dindarlık*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Yapıcı, A. (2012). Türk toplumunda cinsiyete göre dindarlık farklılaşması: Bir meta-analiz denemesi. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 17 (2), 1-34.
- Yıldız, M. (2006). Ölüm kaygısı ve dindarlık. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.

ZAMANIN BİR BAŞLANGICI OLMALI MIDİR?

Zikri YAVUZ*

Öz

Bu makalede, zamanın bir başlangıcı olup olmadığını tartışacağım. Büyük patlama modeline göre, evrenimiz sonsuz bir şekilde geçmişe sahip değildir. Bu muhtemelen modern kozmolojinin en görkemli keşiflerinden birisidir. Buna rağmen bazı filozoflar zamanın zorunlu olarak bir başlangıcının olmadığını iddia etmektedirler. Büyük patlamanın âlemin zamansal bir başlangıcı olduğu görüşünü desteklediğini ileri süreceğim. Aynı zamanda zamanın başlangıcı olmadığına dair a priori argümanların da başarılı olmadığını göstermeyi deneyeceğim.

Anahtar Kelimeler: zaman, başlangıç, büyük patlama, Swinburne, Smith

Abstract

Must Time Have a Beginning?

In the present paper, I would like to discuss whether time itself has a beginning. In the standard Big Bang model, our universe is not infinitely old. This model is supported by several strong lines of evidence. This is probably the most remarkable discovery of modern cosmology. Yet still some philosophers, from some metaphysical considerations, argue that time necessarily has not a beginning. I try to indicate that these a priori arguments are also unsuccessful. It seems to show that scientific discoveries and philosophical considerations are compatible with beginning a time. It is highly possible to follow that time can have a beginning if implications of big bang cosmology are true.

Key Words: time, beginning, big bang, Swinburne, Smith

* Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, zikri.yavuz@gmail.com

Giriş

Isaac Newton'ın *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* adlı meşhur kitabı bilindiği üzere zamanın ve uzayın doğası hakkında klasikler arasına girmiş bir kitaptır ve Einstein'ın fizikte yapmış olduğu devrime kadar da bilimsel geçerliliğini sürdürmüştür. Newton yoktan yaratma ile geleneksel teistik doktrini kabul etmesine karşın, evrenin başlangıcının olmasının uzay ve zamanın da başlangıcının olmasını gerektirdiğini düşünmemiştir. Yine bilindiği üzere, Newton evrenin başlangıcından önce, hiçbir fiziksel olayın olmadığı, başlangıcı olmayan sonsuz bir zamanın, sürenin varlığını kabul ediyordu. Âlem bu sonsuz zamanın belirli bir noktasında var olmaya başlamıştı. Newton için günlük hayatımızda kullandığımız saat, bu mutlak zamanın “duyarlı bir ölçümü”nden başka bir şey değildir. Newton bunu, “mutlak zaman kendi tabiatından, kendi başına dışsal herhangi bir etkiye maruz kalmaksızın eşit derecede akar” (Newton 1966: 1,6) sözleriyle ifade etmektedir.

Âlemin başlangıcından önce boş, başlangıçsız bir sürenin kabulü birçok kimse için oldukça şaşırtıcı idi. Çünkü hiçbir şeyin olmadığı bir yerde sürenin varlığını sürdürmesi tuhaf gözükiyordu. Bununla birlikte âlemin başlangıcından önce mutlak bir zamandan bahseden Newton'un, bu anlayışını salt zaman konusundaki görüşlerine dayanarak ortaya koymadığını söyleyebiliriz. Newton'un görünür zamanın dışında mutlak bir zamanı kabul etmesi teistik sebeplerden kaynaklanıyordu. Dolayısıyla ona göre mutlak zaman Tanrı'nın zorunlu varlığında temellenmiş bir şeydir. Newton “her şey Yüce Tanrı'nın zorunlu olarak var olmasından kaynaklanır” (Newton 1966: 1, 545) der. Ona göre “doğal şeylerin farklılığının hepsi, ki biz onları farklı zaman ve konumlara uyacak şekilde buluruz, sadece zorunlu olarak var olan bir Varlığın iradesi ve düşüncesinden ortaya çıkabilir.” (Newton 1966: 1, 546) ve “aynı zorunlulukla *O her zaman ve her yerde* var olur.” (Newton 1966: 1, 545) Zorunlu olarak var olan bir varlık olarak Tanrı, ezeli olarak var olmalıdır; bu da başlangıcı ve sonu olmayan bir sürenin varlığının garantisidir. O bunu şu şekilde ifade eder:

O ezeli ve sonsuzdur... yani O'nun süresi (duration) ezelden ezele gider; O'nun varlığı sonsuzdan sonsuzadır. ... O ezeli ve sonsuzluk değildir, aksine O ezeli ve sonsuzdur; O süre ve uzay değildir ama O, varlığı kesintiye uğramayan (endure) ve

şimdidir. O sonsuza dek varlığını devam ettiren ve her yerde şimdidir; her yerde ve her zamanda var olarak, süre ve uzayı meydana getirir. Uzayın her bir parçası sonsuz (always) olduğu ve sürenin bölünmez her bir anı her yerde olduğu için, kesinkes her şeyin Yaratıcısı ve Rabbi her yerde ve her anda olmak zorundadır. (Newton 1966: 1, 545)

Tanrı ezeli olduğu için, başlangıcı ve sonu olmayan bir süre mevcuttur ve Tanrı her yerde var olduğu için, sonsuz bir uzay vardır. Mutlak zaman ve mutlak uzay böylece Tanrı'nın varlığına olumsal (kontenjan) olarak dayalıdır ve bağımlıdır. Newton'un başka bir yerde ifade ettiği gibi, bunlar Tanrı'nın varlığının "sudurcu etkileri"dir. (Newton 1962: 132) Tanrı âlemi yaratana kadar sonsuz bir zamanın geçmiş olmasından dolayı, Newton için, evrenin başlangıcı zamanın başlangıcını gerektirmemektedir.

Leibniz tarafından Newton'un düşüncelerine karşı ileri sürülen temel itiraz şu idi: Tanrı âlemi neden belirli bir zamanda yarattı da, başka bir zamanda yaratmadı? Eğer âlemin yaratılmasından önce sonsuz bir uzay ve zaman mevcut ise, bu sonsuz uzay ve zamanda ortaya çıkan âlemin tam o anda çıkmasının rasyonel gerekçesi ne idi? Tanrı sonsuz zamanda neden başka bir zamansal anı değil de o anı tercih etmişti? Mutlak zamanın ve uzayın herhangi bir anı ve konumu diğerine göre ayırt edici bir niteliğe sahip olamayacağından, Leibniz'e göre evrenin *yeter sebebi* ortadan kalkmış olacaktır:

Eğer uzay mutlak bir varlık olsaydı, onda olan bir şey için yeter sebep var olamazdı.... Mutlak uzayın bir noktası diğerin noktasından hiçbir şekilde farklı değildir. Buradan da neden Tanrı'nın cisimleri belirli bir şekilde yerleştirdi de başka türlü yerleştirmediginin sebebinin var olması imkânsızlaşır. (Leibniz 1956: 3,5)

Teizmin en temel iddiası Tanrı'nın kendisinin dışındaki her şeyi yaratmış olması olduğundan, Leibniz'e göre Newtoncu görüşü savunan bir kimse, maddenin sonradan değil de her daim var olduğunu kabul etmek zorunda kalacak ve aynı zamanda Tanrı'nın âlemi uzaysal bir boşlukta yaratmış olduğu inancını bir kenara bırakması gerekecektir. Yine ona göre Newtoncu görüşün maddeyi ezeli kabul etmesi, sadece teizmin temel iddiası olan yaratmaya zarar vermiş olmayacak, aynı zamanda maddenin varlığı Tanrı'nın planının zorunlu bir özelliği olmuş

olacaktır. Bu durumda da maddenin Tanrı'nın iradesine bağlı kontenjan bir unsur olduğu görüşü de geçerliliğini yitirmiş olacaktır. Bu bakış açısı hem Newton açısından arzulan bir sonuç olmayıp, hem de Leibniz açısından teistik düşünceyi ciddi manada yaralamaktaydı. Dolayısıyla Leibniz'e göre, Newtoncu bakış açısı teizmin temel metafizik öngörülerini ile çeliştiğinden bir kenara bırakılmak zorundaydı. (Ray 1991:195)

Newtoncu *cevherci zaman anlayışı* ile Leibnizci *ilişkisel zaman anlayışı* arasında bir karara varmak zor gözükse de, teizm açısından her ikisinin de oldukça farklı çıkarımları vardır. Dolayısıyla meselenin doğasının ne getirdiği sorusunun yanı sıra, bu bakış açılarının ilahi inayet ve hükümlerlik, yaratma, ilahi özgürlük gibi kavramlarla tutarlı bir şekilde izah edilmesi gerektiği açıktır.

Metafizik ve teizm kaynaklı bu tartışma, günümüz kozmolojisindeki gelişmeler nedeniyle yeni bir boyut kazanmış ve alemin zamansal başlangıcı ile ilgili tartışmayı tekrar gündeme getirmiştir. Son dönemlerde kabul edilen standart modele dayalı modern kozmoloji, âlemin geriye dönük olarak sonsuz olduğunu kabul etmektense bir başlangıca sahip olduğunu öngörmektedir. Tabii ki bu başlangıcın nasıl olduğu, bu başlangıçtan önce ne olduğu ve aynı zamanda başlangıcın zamansal bir başlangıcı gerektirip gerektirmediği de meselenin diğer yönleridir. Biz de kısaca büyük patlamanın ne anlama geldiğini ve bunun zamansal başlangıcı gerektirip gerektirmediğini değerlendirmeye çalışacağız.

Büyük Patlama ve Zamanın Başlangıcı

Newton fiziğinde uzay, üç boyutlu sonsuz bir Öklid uzayı olarak peşinen varsayılmıştı. Yani içerisinde madde olsa da olmasa da, varlığını ve geometrik özelliklerini aynen sürdüren boş bir çerçeveden ibaret idi. Zaman ise mekanik denklemlerde, eksi sonsuzdan artı sonsuza kadar değişen bir parametre idi. Dolayısıyla evrenin bir başlangıcı ve sonu var mıdır soruları anlamını yitirmekte idi.

Einstein genel görelilik kuramındaki alan denklemlerini kozmolojiye uygulayarak, statik, sonlu ve sınırsız bir uzay öngörüordu. Uzayın sonlu oluşu eğriliğinden dolayı kendi üzerine kapanmış olmasından kaynaklanıyordu. Kendi üzerine kapanmış olmasından dolayı da hiçbir sınıra sahip değildi. Einstein'ın kozmoloji modeline ilk eleştiri Rus fizikçi Alexandre Friedmann tarafından yöneltilmiştir.

Friedmann'ın çözümlerinden statik olmayan dinamik bir evren ortaya çıkmakta idi. Freidmann'ın yorumlarına benzer bir çıkarım, Georges Lemaitre tarafından da yapılmıştı. O da Friedmann'ın çözümüne benzer statik olmayan genişleyen bir evren modeli öngörmüştü. Daha sonra bilindiği üzere bilimsel verilerle desteklenen bu teoriler, genişleyen evren modelinin doğruluğunu ortaya koymuştur.

Böyle bir durum kabul edildiğinde, başka bir soru sorma hakkının doğmuş olduğu açıktır: Eğer evren genişliyorsa, buradan çıkacak muhtemel sonuçlar ne olabilirdi? Evrenin tarihi hakkında bir film izliyor olsaydık, filmi geriye doğru sardığımızda, galaksilerin birbirlerine yaklaştığına ve en sonunda küçük, ince bir uzay parçacısında yoğunlaştığına, bir araya geldiğine şahit olmamız kaçınılmazdı. Bu durum gerçekten bilim tarihinde oldukça önemli bir aşamaydı ve bizim zihin dünyamızı yeniden şekillendirmeye aday bir gelişimdi. Evrenin başlangıcını ima eden bu yeni anlayış, bununla paralel olarak ikinci bir soruyu gündeme getirdi: evrenin bir başlangıcının olması aynı zamanda zamanın da bir başlangıcı olmasını gerektirir mi?

Modern kozmolojinin standart 'büyük patlama' anlayışının üç temel varsayımına dayandığını söyleyebiliriz:

1. Genel Görelilik teorisinin Friedmanncı modeli en azından evrenin büyük ölçekli nitelemesinde temel olarak doğrudur. Evren homojen ve izotropiktir. Yani her yerde ve her yönde aynıdır. Bu anlayış tecrübeyle büyük oranda desteklenmiştir.
2. Galaksilerin birbirinden uzaklaştıklarını, hatta evrenin artan bir hızda genişlediğini gözlemliyoruz. Genel Görelilik Teorisinin alan eşitlikleri uzay-zaman geometrisini maddenin dağılımına bağlamaktadır. Bu yüzden evrenle ilgili Freidmann modeline göre, uzay-zaman genişlediği için madde dağılımı da artar. Kozmologlar bunu genellikle şişen/genişleyen balon örneği ile açıklarlar.
3. Açık bir şekilde eğer uzay-zaman genişliyorsa, geçmişte belirli bir zamanda uzay-zaman ve madde olağanüstü bir şekilde sıkışmış olmalıdır. Bu şekilde yoğunlaşmış bir madde şu anda çevremizde müşahade etmiş olduğumuz maddeden oldukça farklı bir karaktere sahip olmuş olacaktır: en küçük atom bile en sıcak yıldızdan çok daha faal ve şiddetli olacak şekilde son derece sıcak ve yoğun 'ışık çorbası'nda temel parçalarına ay-

rılmış olacaktır. Bu varsayımın kanıtı 1965 yılında Arno Penzias ve Robert Wilson tarafından ‘artalan ışınımı’ adıyla keşfedilmişti. Bu art alan ışınımı evrenin ilk dönem ışık merkezli safhasının kozmik kalıntıları olarak adlandırılmaktadır. (Ray 1991: 196)

Böylece Genel Görelilik Teorisine göre, bir takım makul tecrübi deliller eşliğinde, evrende geriye doğru gidildikçe sıkıştırılmış bir noktaya varırız. Bütün bu geriye gidişin nihayete erdiği en erken aşama *ilk/başlangıç tekilliği* olarak adlandırılmaktadır: bütün madde herhangi bir uzayın olmadığı, sonsuz yoğunluktaki bir noktaya ve sonsuz bir eğriliğe sıkışmıştır. Maddenin yani uzay-zamanın başlangıç tekilliğinden uzaklaşması hızlı ve üstel bir şekilde olmuştur. (Ray 1991:197) Bu durumda eğer uzay geçmişe doğru sonsuza değin gitmiyorsa ve bir başlangıç tekilliğinde son buluyorsa, büyük patlamadan önce ne oldu sorusu gayet makul bir soru halini almaktadır. Bu soruya temel de üç cevap verilebilir:

1. İlk ve standart cevap bu sorunun anlamlı olmadığıdır. Uzay-zaman ilk tekilikte başladığı için tekilikten önce zaman hakkında soru sormak anlamlı değildir. Zira bütün zaman, tanım gereği tekilliğin ‘bu tarafı’ndaki uzay-zaman içerisindedir. Dolayısıyla ‘diğer tarafta’ki uzay-zaman hakkında konuşmak mümkün değildir. Zira tekilliğin diğer tarafı diye bir şey yoktur.
2. Bir kimse gerçek bir tekilliğin olmadığını, evrenin çökmesi minimum hacme vardığında çöküşten genişlemeye doğru bir sıçrama (bounce) yaparak var olduğunu iddia edebilir. Dolayısıyla bu evrenden önce başka bir evrenin var olduğunu ve böylece sonsuza dek gidildiğini iddia edebilir. Bu durumda büyük patlamadan önce ne vardı sorusu makul bir soru olmuş olacaktır. Şu andaki mevcut evren daha önce sonsuz sayıda var olan evrenlerden birisidir. Dolayısıyla bu döngü sonsuza değin gider. Evrenimiz sonsuz sayıdaki evrenden birisi ise, bu durumda bu evrenin mutlak bir başlangıcından bahsetmemiz mümkün değildir.
3. Evrenin genişlediği kabul edilebilir ancak sıkıştırılmış ilk durumun varlığı inkâr edilebilir. Böyle bir bakış açısına sahip durgun durağan teori, mikrodalga artalan ışınımı bulunana kadar oldukça yaygın bir şekilde kabul edilmekte idi. Durgun durağan modeli, içerisinde maddenin sürekli olarak var olduğunu varsayan bir evren modeli önermektedir. Bondi, Gold ve Hoyle tarafından geliştirilmiş olan bu model kısmen 1917’de de Sitter tarafından ortaya atılmış olan fikre dayanır. Durgun durağan modelde genişleme koz-

42 • ZAMANIN BİR BAŞLANGICI OLMALI MIDİR?

molojik sabite ile ilişkili bir itici kuvvet tarafından meydana getirilir. Yine bu görüşe göre bir ilk an yoktur. Madde devamlı bir şekilde var olmuştur ve olacaktır. (Ray 1991: 199-200)

İlk cevap önemli sonuçlara sahip olmasına karşın en ihtiyatlı olanıdır. Diğer görüşler büyük patlamadan önce başka evrenlerin olduğunu varsaymaktadır. Buna çoklu evren teorilerini de ekleyebiliriz. Ancak büyük patlamadan önce başka evrenlerin olduğu hakkında hiçbir tecrübi delile sahip değiliz. Burası tam da fizik ve kozmolojinin metafizik ve felsefe ile bir araya geldiği, kesiştiği yer olarak düşünülebilir. İlk görüş, bu tür görüşlere gelebilecek itirazları öngörerek bir açıdan mevcut âlemi nihai gerçeklik (brute fact) olarak kabul etmiş, bunun ötesine anlamlı bir şekilde referansta bulunmanın olanağını yadsımıştır. Bu görüşe göre, uzay-zaman büyük patlama ile başlamıştır ve her şey büyük patlamadan sonra bu tarafta meydana geldiğinden, büyük patlamanın öncesi yani öbür tarafı hakkında bir iddia da bulunmak empirik açıdan anlamlı değildir. Evrenimizin başka evrenlerden meydana geldiğini varsaymamız için bir delilimiz yoktur. Tekillik yerine başka evrenlerden sıçrama yoluyla evrenin var olduğu tezi adına, herhangi bir kanıt mevcut değildir. Bu yüzden evrenin sonsuz evrenlerden meydana geldiği fikri tecrübeden ziyade, bir takım metafizik ve felsefi öngörülerle desteklemiştir.

Evrenin sonsuz olmadığını ve bunun bir ilk tekilliği gerektirdiğini kabul etmek, aynı zamanda bir ilk anın var olduğu anlamına mı gelir? Bazılarına göre, evrene ait bir tekilliğin kabul edilmesi, bir ilk anın varlığını gerektirmemektedir. Evren geriye doğru gidildiğinde bir tekilliğe varabilir ancak bu tekilliğin aynı zamanda yaratmayı çağrıştıran bir ilk anda son bulması zorunlu değildir. (Ray 1991: 201) Böyle bir düşünceyi Hawking’de gözlemliyoruz. Ona göre, âlemin bir başlangıcı olabilir ama bu başlangıcın bir ilk anı olması gerekmez. Ona göre evren ezeli olmamakla birlikte, evrende bir tekilliğin zamansal bir ilk anı gerektirdiği iddia edilemez. Onun evreni, deyim yerindeyse ucu iğne şeklinde olan koni şeklindeki bir evren yerine, ucu bilardo topu gibi olan bir evreni temsil eder. Dolayısıyla burada bir ilk anı gerektirmeyen bir başlangıç ve son vardır, ancak evrende bir sınırdan bahsetmek mümkün değildir. Hawking’in sonlu evreni kapalı olmayan bir tekilliği gerektirmektedir. Dolayısıyla evren sonlu ama sınırı olmayan bir şekilde var olmaktadır.

Bunun öncesinde ne vardı sorusuna Hawking burada sanal (imaginary) zamanın varlığının kabul edilebileceği şeklinde cevap vermektedir. Tabii ki böyle bir açıklamanın geçerliliği birkaç açıdan sorgulanabilir.(Hawking 1988:146) Sanal bir zamanın nasıl gerçek bir zamana yol açtığı, fiziksel olarak gerçekliğe sahip olmayan bir şeyin gerçekliğe nasıl olanak sağladığı ve bunu hangi gerekçelerle ve koşullarda meydana getirdiği sorulabilir. Fiziksel ve kozmolojik gerekçelerle âlemin bir başlangıcı olmadığını iddia edeceksek, bu durumda standart kozmolojik anlayışın öngördüğü sonuçların aleyhinde bir takım varsayımlarda bulunmamız gerekir. Bunun aksine eğer âlemin sonsuz olmadığını ve bir tekilliğin gerçek olduğunu iddia edeceksek, ilk anı olmayan bir tekilliği makul görmemiz için oldukça karmaşık matematiksel ve metafiziksel düşüncelere yönelmemiz gerekecektir. Bu yüzden tekilliği kabul etmek modern kozmoloji açısından rasyonel ise, buradan bir ilk anın varlığını çıkarmak da ihtimal dışı değildir.

Dolayısıyla buraya kadar modern kozmolojideki gelişmeler ekseninde şunları ifade etmemiz yanlış olmayacaktır; âlemin genişlemektedir ve evren sonludur. Buna göre evren bir başlangıca sahipse, bilimsel olarak bir ilk zamansal anı kabul etmemiz daha makuldür. Evrenin bir sınırını kabul edip ilk anı kabul etmeyen kozmolojik sistemler mevcuttur. Ancak başlangıcı kabul edip ilk zamansal anı kabul etmemenin muhtemel yolu, ya başlangıçtan önce başka evrenleri ya da başlangıcın bilfiil sonsuz olduğunu kabul etmek şeklinde olabilir. Bununla birlikte her iki çıkış yolunun da yeterli tecrübi desteğe sahip olmadığı, oldukça felsefi ve metafiziksel spekülasyon barındırdığı, fizikçiler ve evrenbilimcilerin de kabul ettiği bir gerçektir. Dolayısıyla âlemin başlangıcına dair tekilliğini kabul ediyorsak, âlemin ve zamanın bir başlangıcı olduğunu çıkarsamamız, en az diğer alternatif görüşler kadar olasıdır. Burada bilimin ve fiziğin ötesine giderek kesin kanıtların olduğunu söylemek istemiyorum. Ancak modern kozmolojik gelişmelerin âlemin bir başlangıca sahip olduğuna dair varsayımları güçlendirdiğini ifade etmemizde herhangi bir sakınca gözükmemektedir. Dolayısıyla Ortaçağ'da metafiziksel ve felsefi olarak ortaya konmaya çalışılan âlemin zamansal başlangıca sahip olduğu iddiası,¹ bilimsel öngörülerle de desteklenir hale gelmiştir.

1 Bilindiği üzere İslam düşünürü Gazali, âlemin zamansal başlangıcından önce zamanın olması gerektiği çıkarımını makul görmemektedir.

Biz yine de âlemin zamansal bir başlangıca sahip olduğu konusunda, bilimsel verilere ilaveten, felsefi ve metafiziksel yorumları değerlendirmeye çalışacağız. Bu konuda bir mihenk taşı oluşturduğunu düşündüğümüz, Aristoteles, İbn Sina ve Swinburne'nün görüşlerini ele alacağız.

Metafizik ve Zamanın Başlangıcı

Âlemin bir başlangıcı var mı? Düşünce tarihine göz atacak olursak, Antik Yunan düşünce dünyasında çok az istisna dışında bu sorunun cevabı hayır olmuştur. İlk çağ düşünce dünyasına maddi âleme bir başlangıç izafe edilmesi büyük oranda saçma gözüküyordu. Antik düşünce neyi inkâr ediyordu diye sorulduğunda, kozmos olarak adlandırılan yeryüzü ve göklerin mevcut düzeninin bir başlangıcının olduğunu kabul ediyorlar, ancak Aristoteles'in de iddia ettiği gibi bu kozmosun hammaddesi olan maddenin bir başlangıcının olduğunu inkâr ediyorlardı. İkinci olarak, bir takım Antik Yunan filozofları özellikle de Platoncular, maddenin yaratılmış olduğunu kabul ediyor ancak bu yaratmanın bir başlangıcı gerektirdiğini kabul etmiyorlardı. Dolayısıyla var oluşun başlangıcı olmasa bile, yine de Tanrı'dan kaynaklanmış oluyordu. Üçüncü olarak da maddenin yaratılmış olduğunu kabul ediyorlardı, ancak bu yaratma var olan bir şeyden yaratma olmasa da, yine de başlangıcı gerektirmeyen bir yaratma idi. Görüldüğü üzere bu seçeneklerin hepsi bir bakıma yaratma adına birer ödün ve âlemin mutlak anlamda başlangıçsızlığından feragat gibi gözükse de, nihai olarak yoktan var olacak şekilde maddi âleme bir başlangıç izafe etmeyi kabul etmiyorlardı. (Sorabji 1983: 193)

Aristoteles'e göre Platon, zamana başlangıç izafe eden ilk filozoftu. (Aristotle 1984: 251b) Calcidius ve Boethius'a göre Platon âlemin zamansal başlangıca sahip olmadığını düşünüyordu. Platon'un kendi ifadelerinin her iki yoruma da açık olduğunu söyleyebiliriz. Antik ve Orta çağda Platon'un hangisine meylettiği konusunda bir fikir birliği yoktu. Bugün de hala olmadığını iddia edebiliriz. Robert Grosseteste'nin belki de bu konuda en veciz sözü ifade ettiğini söyleyebiliriz: “öyle gözüküyor ki Platon kendisi ile çelişmektedir.”(Dales 1990: 4) Fakat yine de Dales'in ifade ettiği gibi *Timaeus*'un âlemin ezeliğinin tartışılmasında çok verimli bir kitap olduğunu dillendirmekte bir sakınca gözükmemektedir. (Eflatun 1997: 28A-38C) Thomas Aquinas,

Aristoteles ve St. Bonaventure'nin âlemin başlangıcı olduğu veya olmadığına dair argüman ileri sürmelerini, bu argümanların lehine veya aleyhine herhangi bir bilginin olamayacağından dolayı eleştirmektedir. Dolayısıyla Aquinas'a göre âlemin bir başlangıcı olduğuna veya olmadığına dair kesin akli bir yargıda bulunmak mümkün değildir. Daha sonra benzer bir argümanı Kant'ta görüyoruz. Ona göre âlemin bir başlangıcı olduğunu veya olmadığını iddia etmek eşit derecede tutarsızdır. Buna Kant'ın antinomi dediğini biliyoruz. (Kant 1998: 470-471)

Bilindiği üzere Aristoteles âlemin bir başlangıcı ve sonu olduğunu kabul etmemiştir ve bunu da zaman hakkındaki analizine dayandırmıştır. Aristoteles için zaman hareketin ölçümüdür. (Aristotle 1984: 219a30) Ona göre tekil bir değişim sürecinin bir ilk anı olmasına karşın değişimin kendisinin nihai bir başlangıcı ve sonu olamaz. Herhangi bir değişimin meydana gelmesi için, değişimin şartlarının yerine gelmesi zorunludur ve böyle bir değişimin meydana gelmesi demek değişimin şartlarının sebebi olan önceki bir sürecin var olması anlamına gelir. Aynı şey değişimin son bulması için de gereklidir. Değişimin son bulması için bu değişimin dışında o değişimi sonlandıracak başka bir değişimin olması demektir. Dolayısıyla ister başlangıç adına olsun ister sonluluk adına olsun, her değişim kendinden önceki veya sonraki bir değişimi gerektirmektedir. Bu durumda değişimle ilişkili olan zaman adına bir ilk ve son değişim olamayacağından zamanın bir başlangıcı ve sonu da olamayacaktır. Bu yüzden hem zaman hem de zamanın ölçtüğü değişen evren ezeldir. Aristoteles için zamandaki herhangi bir *an*, daha önceki zamanla daha sonraki zaman arasındaki bir ara noktadır. (Aristotle 1984:222a10-13;222a16) Eğer *an* iki zaman arasında bir ara nokta ise, bu durumda Aristoteles'e göre iki unsur arasındaki nokta varsa, parçanın var olduğu yerde bütünün olmasının zorunlu olmasından, noktanın iki ucunun var olması gerekmektedir. Dolayısıyla *an* varsa, *anın* kendisinden önceki parçası ve sonraki parçasının olması, dolayısıyla bütünün olması zorunludur. Bu sebepten ötürü Aristoteles'e göre, zamana bir başlangıç atfetmeyi kabul etmek zor gözüküyor. Âleme zamansal bir başlangıç, bir ilk an izafe etmek, ondan önce geçmişin varlığını zorunlu kılacaktır. Diğer bir ifade ile geçmişin şimdiki anı öncelemesini zorunlu kılmaktadır. Aristoteles *Fizik*'in VIII Kitap'ında bu mantığı şu şekilde ifade eder:

Dahası zaman var olmaksızın, herhangi bir ‘önce’ ve ‘sonra’ nasıl olabilir? Ya da hareket var olmaksızın herhangi bir zaman nasıl olabilir? İmdi zaman hareketin sayısı ya da bir tür hareket ise ve zaman hep varsa buradan hareketin de ezeli olmasının zorunlu olduğu sonucu çıkar. Ancak zamana gelince, birisi hariç herkesin onun yaratılmamış olduğu konusunda fikir birliği içerisinde olduğunu gördük: Demokritos’un, hiçbir şeyin başlangıca sahip olamayacağını göstermesine olanak veren budur: zamanın yaratılmamış olduğunu ifade eder. Platon tek başına zamanın yaratılmış olduğunu, âlemlerle aynı anda var olduğunu ve âlemin var olmaya başladığını söyler. İmdi zamanın ‘an’dan bağımsız olduğunun düşünülmesi olanaksızsa, ‘an’da bir orta ise, başlangıcı ve sonu, gelecek zamanın başlangıcını geçmiş zamanın sonunu birlikte taşıyorsa, buradan daima ‘bir zaman’ın olmasının zorunlu olduğu sonucu çıkar. Çünkü ele aldığımız zamanın son periyodunun sınırı ‘an’lardan birinin içinde olması gerekir, çünkü zamanda anların dışında hiçbir şeyi ele alamayız. Bu yüzden ‘an’ hem başlangıç hem de son, onun her iki yönünde de hep bir zaman var olmak zorundadır. Zaman hakkındaki hakikat bu ise, aynı zamanda hareket hakkında da olmak zorunda olduğu açıktır çünkü zaman hareketin bir tür etkisidir. (Aristotle 1984: 251b 19-23)

Eğer bu ifadeleri ilk anın varlığına karşı geçerli bir argüman olarak kabul edeceksek, buradan şu sonuçları çıkarabiliriz:

1. Her an (moment), bir şimdidir (present).
2. Şimdi geçmiş ve gelecek arasındaki bir sınırdır.

Dolayısıyla (2’den)

3. Zamanın bir ilk anı var olsaydı, şimdi var olmuş olamazdı- çünkü zamanın başlangıcında geçmiş var olamayacaktır. Bu yüzden (1 ve 3’den):
4. Zamanın ilk anı yoktur.(Poidevin 2003: 77)

1.öncülün doğruluğu konusunda çok fazla şüphe yoktur. Burada esas tartışılmakta olan konu, 2.öncülün doğru olup olmadığıdır. Aristoteles ve müteakip filozofların savundukları âlemin ve dolayısıyla zamanın ezeliği hususlarının temel dayanağını bu öncül oluşturmaktadır. Eğer an bir başlangıcı ifade ediyorsa, başlangıçtan önce ne vardı sorusu sorulacağı için, buradan andan önce bir durumun varlığını zorunlu olarak çıkarmamız gerektiğini ileri sürmektedirler. Aristoteles’in ileri sürdüğü metafiziksel varsayım daha sonraki birçok filozofu da etkilemiş

ve neredeyse felsefi tartışılmaz bir gerçek olarak kabul edilmiştir. Ortaçağda İbn Sina'nın bu Aristotelesci yaklaşımı kabul ettiğini, Kant'ın ilk antinomisinin bu varsayımı göz önünde bulundurduğunu ve günümüzde de R. Swinburne'un bu yaklaşımla paralel düşünceler ileri sürdüğünü gözlemliyoruz. Dolayısıyla bu filozofların iddialarını ele alıp bu öncülün gerçekte iddia edildiği gibi doğru olup olmadığını tartışmaya çalışacağız.

İbn Sina *Fizik* adlı kitabının 2. Bölümün 10. başlığında zaman hakkındaki tartışmaları zikreder. Bir sonraki konu başlığı ise zamanın varlığının ispatlanmasıdır. O zamanın varlığını kabul eden bir filozoftur. Onun âlemin ezeliyeti ile ilgili modal kanıtı zamanın doğasından kaynaklanır.(Avicenna 2009: 219-228) İbn Sina'ya göre an hakkındaki bilimiz, zaman hakkındaki bilgimizden kaynaklanır; zira zaman süreklidir ve sürekli olan her şey bölünebilir. An bu durumda geçmiş ve gelecek arasındaki sınır noktadır. Yine an bilfiil değil bilkuvvedir. Bilkuvve olmak zorundadır, zira zamanda bilfiil bir ayırım olamaz. Zaman süreklidir ve süreklilik en azından bilkuvve olarak sonsuz bir şekilde bölünebilir. Eğer an, zamanı bilfiil olarak bölseydi ve zaman sonsuz bir şekilde bölünebilir olsaydı, bilfiil olarak sonsuz sayıda an var olmuş olurdu. Dolayısıyla bilfiil sonsuzluk olamayacağı için, anlar da, zamanda bilfiil olarak değil ancak bilkuvve olarak bölünebilir.

Eğer bir kimse zamanın kesintiye uğradığını kabul ederse, kesintinin ya zamanın başında ya da sonunda olması gerekir. Eğer zamanın başında ise, zamanın önceye sahip olmadığı zorunlu olarak ortaya çıkar. İmdi eğer öncesi yoksa, önce yokluk (madum) sonra da varoluş olmuş olamayacaktır. Bunun sebebi, yok olduğunda ve daha sonra var olduğunda, yok olduktan sonra var olduğu ve böylece onun yokluğunun varlığından önce olması sebebiyledir. Bu durumda da, bir önceye sahip olmak zorundadır. (Avicenna 2009: 237)

Burada İbn Sina'nın akıl yürütmesi ile Aristoteles arasındaki paralelliği açıkça görebiliyoruz. Zamana bir başlangıç izafe etmek doğal olarak ondan önce ne vardı sorusunu gündeme getirmektedir. Dolayısıyla önce hakkındaki bir soru doğal olarak zamanın geçmişe dönük sonsuzluğunu zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla İbn Sina'ya göre, zamanın bir ilk anını tasavvur etmek olanaklı değildir.

Şu ana kadar Aristoteles ve İbn Sina tarafından ileri sürülmüş olan ve zamanın ilişkisel yapısına vurgu yapan *den önce- den sonra* (earlier-later) yapısının, zamanın başlangıcı olmadığını zorunlu kıldığı iddiasına benzer bir argüman, Quinton, Swinburne ve Moore tarafından da iddia edilmiştir. *The Nature of Things*'de Quinton bu düşüncesini şu şekilde ifade eder:

Öncesindeki tarihin anlamlı olarak tasvir edilemediği bir başlangıç yoktur.... Diyebiliriz ki sonsuzluk, tanım sistemlerinin zorunlu bir özelliğidir, bu tanım sadece sayıları değil aynı zamanda , 'den daha ufak' ve 'den daha ileri' ve 'den daha önce' gibi geçişken asimetrik ilişkileri de kapsar.(Quinton 1973: 88)

Smith'e göre, bir anlamda Quinton haklıdır. Alıntılanan ilk cümlede Quinton muhtemelen şunu kastetmektedir; örneğin *15 milyar yıl* önce gibi bir tarih ifade ettiğimizde, bundan önceki bir tarih olan *16 milyar yıl* tarihi, anlamlı bir şekilde tasvir edilebilir. 15 milyar yıldan önce olan 16 milyar yılın ne anlama geldiği rahatlıkla idrak edilebilir. Dolayısıyla tasvir edilebilir olmasından Quinton, böyle bir tarihin var olması gerektiğini çıkarmaktadır. Ancak Smith'e göre, bu şekildeki her bir tasvirin bir referansa, gerçekliğe sahip olduğunu söylemek için herhangi bir gerekçeye sahip değiliz. Eğer zaman *15 milyar yıl* önce başlamışsa, bu durumda *16 milyar yıl* önce ifadesine sahip olabiliriz ve bu ifade anlamlı da olabilir. Ancak bu ifadenin bir gerçekliğe işaret etmiş olması gerekmez. Smith açısından var olmayan durumların, olayların ve olguların betimlemesini yapmak mümkün olup, bu betimlemenin illa bir gerçekliğe tekabül etmesi gerekmemektedir. 16 milyar yılın tasviri mümkünken, onun gerçekliğine sahip olmamız da zorunlu değildir. Dolayısıyla Quinton var olmayan şeylerin tasvirlerinin olabileceğini söylerken haklı olmakla birlikte, buradan onların zorunlu olarak var olmaları gerektiği sonucunu çıkarırken yanılmaktadır. (Smith 1985: 583)

Smith'e göre, Quinton'ın diğer bir iddiası olan, sonsuzluğun 'den önce' ilişkisini içeren tasvirler sisteminin zorunlu bir parçası olduğu da tartışmaya açıktır. Quinton'a göre, öncelik sonralık ilişkisi mevcut ise, zorunlu olarak önceki kısmının mevcut olması gerekmektedir. Ona göre, bir şey başka bir şeyden önce veya sonra ise, önce olunan veya sonra olunan şeyin varlığı zorunlu hale gelir. Dolayısıyla öncelik sonralık

ilişkisinden kaçınılmaz bir şekilde sonsuzluk kavramına varılır. Bu iddianın Aristoteles ve İbn Sina'da da olduğunu, âlemin sonsuzluğunu bu iddiaya dayandırdıklarını ifade etmiştik. Smith yine Quinton'ı eleştirerek, sonlu bir sistem inşa etmenin mümkün olabileceğini, bu sistemde 'den önce' ifadesinin de bulunabileceğini ama yine de 'den önce' ifadesinin varlığından âlemin başlangıçsız olduğunun çıkarılamayacağını iddia eder. Örneğin 0 ile 100 sayıları arasında ve bu dizinin sonsuza gittiğini düşünelim. Bu durumda 0'a denk düşen terim en önceki terim olmuş olacaktır. Yani başlangıç olmuş olacaktır. Burada 'den önce' ifadesi, örneğin 50'den önce 49'un olması ve buradaki den önce ilişkisi olmaksızın dizinin olamayacağı gibi, sonsuz dizinin zorunlu bir parçası olsa bile, yine de bir başlangıçtan bahsetmemiz mümkündür. Bu durumda 'den önce' (0,1,2,3,4...) şeklinde tamsayılar arasında tanımlanan bir ilişki olmuş olacaktır ve burada 0, bu sonsuz tam sayılar kümesinin en baştaki elemanı olmuş olacaktır. Dolayısıyla hem bir başlangıç izafe edilmiş olacak, hem de sonsuzluğun başlangıcı dışarıda bırakmış olduğu tezi geçerliliğini yitirmiş olacaktır. Bu durumda öncelik-sonralık ilişkisinin illa başlangıçsızlığı gerektirdiği tezi anlamlı olmayacaktır. (Smith 1985: 580)

Zamanın başlangıcı olmadığını zikreden diğer bir filozof Richard Swinburne'dür. Swinburne'e göre zaman zorunlu olarak sonsuzdur:

Zaman, uzay gibi, mantıksal zorunluluk gereği, sınırsızdır. Belirli bir anda bir sona sahip olan her bir zaman periyodundan sonra, başka bir zaman periyod ve böylece her bir andan sonra başka bir an var olmak zorundadır. Zira ya bir T periyoduna müteakiben bir yerde kuğular var olacaktır ya da olmayacaktır. Her iki durumda da T'ye müteakiben bir periyod olmak zorundadır ki o esnada kuğular var olacaktır veya olmayacaktır. Benzer bir argümanla bir başlangıca sahip herhangi bir periyod başka bir periyod tarafından öncelenmiş olmak zorundadır ve böylece zaman zorunlu olarak sınırsızdır. (Swinburne 1981: 172)

Zamanın başlangıcı olmadığına dair 'benzer argüman' şu şekildedir:

Herhangi bir anda bir başlangıca sahip her bir zaman periyodundan önce, zamanın başka bir periyodu ve böylece herhangi bir andan önce başka bir an var olmak zorundadır. Bu durumda ya

50 • ZAMANIN BİR BAŞLANGICI OLMALI MIDİR?

bir T periyodundan önce bir yerde kuğular vardı ya da yoktu. Her iki durumda da ister kuğular var olmuş olsunlar ya da olmasınlar, T'den önce bir periyod var olmak zorundadır. (Smith 1985: 581)

Smith'e göre, 'bir T periyodundan önce bir yerde kuğular vardı veya yoktu' iddiasının doğru olması, ancak eğer bir T periyodundan önce kuğuların var olduğu veya olmadığı başka bir periyodun gerçekten var olmasıyla gerçekleşebilir. Smith'e göre, Swinburne'un iddiası, herhangi bir T periyodundan önce bir zamanın var olduğunu ispatlamaz; sadece onun öyle olduğunu farz ettiğimiz anlamına gelir. Smith bunun ispatlanmamış bir şey olduğunu iddia ederek, bir an için bu iddianın reddedildiğini varsaydığımızda, bu durumda herhangi bir T periyodundan önce bir periyod yok olmuş olacak ve sonuç olarak 'ya T'den önce kuğular vardı veya yoktu' ayrık önermesi yanlış olmuş olacaktır. Smith'in de ifade ettiği gibi, bu örnekte, kuğuların sadece T zamanında ve daha sonra var olduğu doğru kabul edilebilir. Swinburne'un aksine buradan çıkarmamız gereken sonuç, kuğuların var olduğu veya olmadığı daha önceki bir *zamanın* var olmadığıdır. Diğer bir ifade ile kuğular vardı veya yoktu dediğimizde, bu cümlemizin zorunlu olarak daha önceki bir zamanı gerektirdiğini değil, daha önceki bir zamanın gerçek anlamda bir referansa sahip olmadığını anlamalıyız. Smith, Swinburne'un ayrık cümlesinden metafiziksel zorunlu olarak daha önceki bir zamanın varlığını çıkarsamamız gerektiğini, Swinburne'un burada kurmuş olduğu zorunluluk ilişkisinin yanlış olduğunu ileri sürüyor ki, bu açıdan bakıldığında gayet mantıklı gözükmektedir.

Smith argümanını daha da güçlendirmek için, başka bir iddiada daha bulunur. Eğer Swinburne'nün argümanın gerçek olduğunu kabul edecek olursak, ona göre herhangi bir şeyin varlığının da kanıtlanabileceğini göz önünde bulundurmamızı ister. Smith bunu şu şekilde ifade eder:

Ya kuğuların olduğu, T periyodundan önce bir periyod vardır ya da kuğuların olmadığı, T'den önce bir periyod vardır; her iki durumda da T'den önce bir periyod olmak zorundadır.

Argümanın şu şekildedir:

Ya F olan bir x vardır; ya da F olmayan bir x vardır; her iki durumda

da bir x olmak zorundadır.

Smith'e göre bu mantık yürütme biçimi şu şekildeki bir maddi çıkarıma neden olur;

Ya Ay'da yürüyen tek boynuzlu bir at vardır ya da Ay'da yürümeyen tek boynuzlu bir at vardır; her iki durumda da tek boynuzlu bir at var olmak zorundadır. (Smith 1985: 581)

Dolayısıyla Smith'e göre Swinburne'nün akıl yürütmesi mantık hataları içerir. Eğer Swinburne'nün iddiası gerçeği yansıtmış olsaydı, bu durumda var olmayan bir takım olguların da var olabilmesinin yolu açılmış olacaktır. Bu yüzden ona göre Swinburne, gerçeklikle zorunluluk arasında kurmuş olduğu yanlış kıyasın bir neticesi olarak, hiç de arzulanmayan bir takım çıkarımları da kabul etmek zorunda kalacaktır. Dolayısıyla Smith'i takip ederek Swinburne'nün zamanın başlangıçsız olduğu görüşüne itiraz edilebilir. Âlemin zamansal bir başlangıcı olduğu düşüncesi, en azından Swinburne'nün akıl yürütmesinden çıktığı şekliyle mantıksal imkânsızlık kategorisinde değerlendirilmek zorunda değildir.

Benzer görüşleri G.E. Moore'da da bulmaktayız. Moore'a göre, zamanın önce-sonra yapısı zamanın sonsuz olduğunu 'apaçık' (self-evident) bir şekilde ortaya koyar. Moore iki ilke ortaya koyar:

Zamanın her bir veya herhangi bir uzunluğundan önce, ona eşit başka bir uzunluğun geçmesinin zorunlu olması ve her bir veya herhangi bir zaman uzunluğundan sonra ona eşit başka bir uzunluğun geçmesinin zorunda olması... bu iki ilke hakkında ne diyeceğiz? Bana öyle geliyor ki bunlar apaçık tırlar (self evident). Ancak onların apaçık olduğunu nasıl ileri süreceğimi bilmediğimi itiraf etmeliyim. Yapılacak temel şey, sanırım, onları mümkün olduğunca onları dikkatli ve ayrıntılı bir şekilde mülâhaza etmek ve daha sonra doğru olmaları gerekirlere gibi onları incelemek: kesin bir şekilde doğru gözükene diğer önermelerle karşılaştırmak ve onları doğru saymaktansa başkalarını doğru saymak için var olan gerekçeleri mülâhaza etmek. Örneğin bu akşam ders vermeye başladığımdan bu yana kesinkes belirli bir zaman geçmiştir önermesini düşünelim. Ona eşit bir zamanın geçmiş olması zorunludur önermesine inanmanın dışında, ina-

nabileceğim başka bir önerme için daha iyi gerekçelere sahip miyim? Buna inanmaktansa başka bir önermeye inanmak için iyi gerekçelere sahip olduğunuzu zannetmiyorum. (Moore 1953: 191-2)

Görüldüğü üzere Moore burada bu ilkelerin zorunlu olarak doğru olduğu ilkesini oldukça gevşetmiştir. Moore'da artık bu ilkelerin zorunluluğundan değil, diğerlerine göre daha tercih edilebilir olmasından bahsetmektedir. Bu ilkeler Moore'a göre ilk elde görünür haliyle daha rasyonel ve açıklayıcıdır ve tabir caizse bu ilkelerin yanlış olduğunu ispatlamak da diğerlerine düşen bir görevdir. Eğer böyle bir görev şu ana kadar ifa edilmemişse, bu ilkelere inanmayı sürdürmemiz de kaçınılmazdır. Dolayısıyla Moore'un düşüncelerinden burada zorunlu bir gerektirmenin değil, rasyonel düşünmenin gereği olarak aksi kanıtlanana kadar var olan önermenin doğruluğunun kabul edilmesi gerektiğidir. Eğer Moore'un dersine iştirak etmiş olsaydık, dersin başlangıcından bu tarafa belirli bir zaman geçtiğine dair hissiyatım, mantıksal zorunluluktan değil, tecrübeden kaynaklanacaktır.

Smith'e göre Moore'un, dersin başlamasından önce bir zaman geçtiği konusundaki düşüncesi ve bunda kesin (certain) olmasının nedeni, günlük dilde genellikle bir takım tecrübi içerikli önermelere güven duymak için kullandığımız ifadelerdir. Yani tecrübi içerikli önermeler tabiatı gereği tümevarımsal doğruluğa sahip olduğu için, doğru kabul edilen bir önermenin başka durum ve şartlarda doğruluğuna dair çıkarım mantıksal değil psikolojik gerekçelere dayanmaktadır. Dolayısıyla Smith'e göre Moore açısından tecrübi inançlarımızın 'kesin' kavramıyla nitelenmesinin doğal gözükmemesi, bu psikolojik gerekçeler sebebiyledir. Ancak Smith haklı olarak, dersin başlamasından önce belirli bir zamanın geçtiğine dair tümevarımsal inançlarımızdan, daha önce bir zamanın geçmiş olmasının mantıksal olarak zorunlu olduğuna dair bir çıkarımda bulunmamızı kabul etmemektedir. Smith'e göre Moore burada zamanla ilgili tecrübi ve a priori doğrular arasında ayırım yapmada açık bir başarısızlık göstermektedir. (Smith 1985: 583)

Sonuç

Zamanın başlangıcının olup olmadığı, ifade edildiği gibi ilk çağlardan beri tartışılmalı bir konudur. Bunun Tanrı âlem ilişkisini yorumlamada önemli bir konuma sahip olduğu açıktır. Büyük patlama

teorisinin âlemin sonsuz olmadığına dair bilimsel verilerle desteklenen iddiaları, zamanın bir başlangıca sahip olduğuna dair düşünceleri destekler niteliktedir. Bununla büyük patlama teorisinin zamanın başlangıcına dair iddiaları kanıtladığını ileri sürmek istemiyorum. Ancak başlangıç adına daha önce felsefi ve metafiziksel çıkarımlara ilaveten, bilimsel verilerden de destekleyici unsurların ortaya çıkmış olması göz ardı edilmemesi gereken bir durumdur. Bununla birlikte, zamanın başlangıçsız olduğuna dair metafiziksel delillerin, a priori ilkeler olmadığını, aksi görüşlerin doğruluğunun da imkân dâhilinde olduğunu, en azından rasyonel ve tutarlı olduğunu müşahede ediyoruz. Dolayısıyla Aristoteles, İbn Sina ve modern zamanlarda Moore, Swinburne gibi filozofların, zamanın başlangıçsızlığına dair kanıtları tutarlı gözükmemektedir. En azından zaman felsefesinin en önde gelen filozoflarından olan Quentin Smith'in eleştirileri zamanın sonsuz olduğu görüşünü ciddi bir şekilde zedeler gözükmemektedir.

Kaynaklar

- Aristotle, *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*, ed. J. Barnes, (Princeton, New Jersey, 1984).
- Avicenna, *The Physics of The Healing*, Books I & II A parallel English-Arabic text, transed, introduced, and annotated by, Jon McGinnis, (Brigham Young University Press, Utah, 2009).
- Dales, R. C, *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, (E.J. Brill, Leiden, 1990).
- Eflatun, *Timaios*, (Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1997).
- Hawking, Stephen, *Zamanın Kısa Tarihi, Büyük Patlama'dan Kara Deliklere*, (çev. S. Say, M. Uraz, Doğan Kitap, İstanbul, 1988).
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Trans., ed. Paul Guyer, ve Allen W. Wood, (Cambridge Un. Press, United Kingdom, 1998).
- Leibniz, G. W., "Mr. Leibnitz's Fourth Paper," in *The Leibniz-Clarke Correspondence*, ed. With an Introduction and Notes, by H. G. Alexander (Manchester: Manchester University Press, 1956).
- McGinnis, Jon, "Creation and Eternity in Medieval Philosophy", *A Companion to the Philosophy of Time*, ed. Heather Dyke and Adrian Bardon, (Wiley-Blackwell, Oxford, 2013).
- Moore, G.E., *Some Main Problems of Philosophy* (Macmillan, New York, 1953).
- Newton, Isaac, *Sir Isaac Newton's 'Mathematical Principles of Natural Philosophy' and his 'System of the World,'* trans. Andrew Motte, rev. With an Ap-

pendix by Florian Cajori, 2. Vols. (University of California Press, Los Angeles, 1966).

- Newton, Isaac, “On the Gravity and Equilibrium of Fluids,” in *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton*, ed. A. Rupert Hall and Marie Boas Hall (Cambridge University Press, Cambridge, 1962).
- Newton-S. W. H., *The Structure of Time*, (Routledge, London, 1980).
- Poidevin, Robine Le, *Travels in Four Dimensions, The Enigma of Space and Time*, (Oxford Uni. Press, New York, 2003).
- Quinton, Anthony, *The Nature of Things*, (Routledge & Kegan Paul, Boston, 1973).
- Ray, Christopher, *Time, Space and Philosophy, Philosophical Issues in Science*, (Routledge, London, 1991).
- Smith, Quentin, “On the Beginning of Time”, (*Nous*, Vol. 19, No. 4, 1985).
- Sorabji, Richard, *Time, Creation and The Continuum, theories in antiquity and the early middle ages*, (Duckworth, London, 1983).
- Swinburne, Richard, *Space and Time*, (The Macmillan Press, London, 1981).

SELEFİ ZİHNİN DOĞUŞU VE GELİŞİMİ ÜZERİNE

Yaşar Ünal*

Öz

Selefi zihin yapısının, süreç içerisinde çeşitli isimler altında ortaya çıkarak Müslümanların yaşamlarında etkili olduğu gözlenmektedir. İster yeni ister eski olsun, içerisinde Selefi unsurlar barındıran bu hareketler, Selefilik ana karakteri olarak ortaya çıkan tarihin belirli bir dönemine dönmeyi ve söz konusu dönemin dini anlayış ve uygulamalarına bağlı kalmayı içermektedir. Dolayısıyla içerisinde Selefi izler taşıyan her düşünce veya hareket, aslında tutucu ya da gelenekçi bir düşünce veya harekettir. Müslümanların yaşadığı coğrafyalarda görülen hemen her alandaki geri kalmışlığın, hak ihlallerinin, savaş, şiddet ve vahşet benzeri olumsuzlukların, bu zihin yapısıyla da ilgisi olduğu açıktır. Günümüzde yaşanan gelişmeler, konunun önemini daha da artırmaktadır. Biz bu makalede Selefi algının ana karakterlerini açıklamaya, bu zihniyetin oluşmasında etkili olan faktörleri ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Selef, Selefilik, Gelenek, Atalar Kültü, Siyaset, Akıl Düşmanlığı, Araplaştırma

Abstract

On The Birth and Development of Salafi Mentality

It is seen that Salafi mentality appeared in course of time under the different names and had an influence on the life of Muslims. These movements with Salafi elements, no matter they are old and new ones, are the movements that aims to return to a certain period of history and abide by the religious understanding and practices of that period that emerges as the main character of Salafism. Thus, every thought or movement that bears the Salafi traces is, in fact, a fanatic or a traditionalist thought or movement. It is clear that the backwardness nearly in all fields, war, violence, savagery etc. seen in the geographies where Muslims live in are related to this mentality. Today, the developments makes the matter even more important. In this article, we will try to explain the main character of Salafi perception and put the factors that play an effective role in the formation of this mentality.

Key Words: Salaf, Salafism, Tradition, Ancestor Cult, Politics, Hostility to Mind, Arabization

* Yrd. Doç. Dr. Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, yasarunal69@hotmail.

Giriş

Hız. Muhammed, vahyin gelişinden beri, Allah'ın elçisi olarak dini otoritenin merkezinde yer alıyordu. Medine döneminde dini otoriteye siyasi otorite de eklenmişti. Hız. Peygamber'in dünyadan ayrılmasıyla siyasi liderlerini kaybeden Müslümanlar, bu anlamda onun boşluğunu doldurmakta zorlandılar. İlk dönem Müslümanları Hız. Muhammed'in uygulamalarına, Müslümanların ilk halifeleri ve onun diğer meşhur sahabilerinin uygulamaları üzerinde bir üstünlük atfetmediler. Dahası sonraki ulema tarafından oldukça titizlikle tasvir edilen dini otoritenin çeşitli kaynakları arasında sert ayrımlara gitmediler. Ancak sonraki süreçte, Müslümanlar için Hız. Peygamberin tatbikatına başvurular öne çıkmaya başladı. (Brown 2009: 17, 22-23,31) Bu noktada Ehlü'l-Hadis yaklaşımı, güçlü bir alternatif olarak sahneye çıktı.

Ashâbu'l-Hadis şeklinde de isimlendirilebilecek Hadis ve eser taraftarlarının en belirgin vasfı, geçmiş sünenleri kutsallaştırarak onları din olarak kabul etme şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle Selefiliğin ilk temsilcilerinin, geçmişin izlerini tespit ve kayıt altına alma yoluyla, dini görüş ve inançlar da dahil olmak üzere, hayatın tüm alanlarına geçmişi hakim kılma girişiminde bulunanlar olduğu söylenebilir. (İşcan 2012: 22) Çünkü Selefi algıya göre bid'atta hakikat olması mümkün değildir. Bu nedenle bilgi edinmenin yolu yalnız eser, yani haberdir.

Ne zaman ortaya çıktığı konusunda tam bir netlik bulunmayan Selef kavramı, ilk olarak halife Ömer b. Abdilaziz zamanında dinsel bir içerik kazanmış, sünnete uymak, Selef'e uymanın dinsel bir biçimi olarak işlev görmüştür. (İşcan 2012: 256) Ömer b. Abdilaziz'e göre asıl olan yenilikçilerin yolunu değil, eskilerin yolunu izlemektir. Sünnetin, bid'at karşısında konumlandırılmasının sebebi budur. Akbulut (2014: 129)'a göre bu düşünme yöntemi, zamanla eski olan ve Selef'e ait her şey iyi, yeni olan ve sonradan olan her şey kötü yargısını geliştirmiştir. Böylece Müslüman tutuculuğunun merkezine sünnet savunuculuğu yerleşmiştir. Dini düşünce alanında Müslümanların dramı böyle başlamış, geçmişe öykünen, onu din olarak kabul eden ve onu sorgulamaktan korkan bir düşünce biçimi gelişmiştir.

Klasik öğreتيye göre, sünnet de vahiy kaynaklıdır. Bu doğrultuda İmam Şafî, Kur'an'da geçen *hikmet* kavramının sünnet adı verilen vahyin karşılığı olduğunu ileri sürmektedir. (Şafî 2010: 51) Bu iddiaya göre, gerek Kur'an, gerekse sünnet aynı kaynaktan gelmiştir. Onların arasındaki fark özde değil,

şekildedir. Kur'an'da Allah'a ve elçisine itaatin yer aldığı ayetlerde geçen *resûle itaatten* hareketle, sünnetin tamamı ya da bir kısmı vahiy eseri olarak kabul edilmiş ve *gayr-ı metluv* vahiy şeklinde isimlendirilmiştir. (Şafî 2010: 51-52, 63-64) Şafî ile başladığı ileri sürülen bu süreç, hicrî 3. yüzyılda tamamlanmış, bu arada toplum içerisinde yer alan farklı sesler ve algılama biçimleri ortadan kaldırılmıştır. Sünnetin vahiy eseri kabul edilmesinin sonucu olarak ona uygun hareket etmek de farz seviyesinde algılanmıştır. Bu algının Müslüman geleneğini ciddi şekilde etkilediği görülmektedir.

Akbulut (2014: 113-114)' a göre Hadis kaynaklı bu tezler zaman içerisinde sünneti Kur'an'la aynı seviyeye taşımış ve bu süreç, Müslümanların yegâne kaynağı olması gereken Kur'an'ın yanına başka kaynakların eklenmesiyle sonuçlanmıştır. Çünkü bu algı biçimine göre Kur'an'a uymak nasıl farz ise, sünnete uymak da aynı şekilde farz olarak kabul edilmiştir. Böylece bu zihin yapısı, dinde ölçüleri çoğaltmış, Peygamberin dindeki konumunu değiştirmiştir. Dolayısıyla Kur'an'ın da konumunu değiştirerek ölçülerden biri durumuna düşürmüştür. Bu şekilde teori ile pratik aynı düzlemde kabul edilmiş ve böylece eşdeğer olmuştur. Hâlbuki Kur'an'da kâfirlerin Kur'an'ın dindeki merkezi konumuna olan itirazlarına yer verilerek (Yunus 10/15; Nisa 4/105; Maide 5/ 3) bu düşünce biçimi kınanmış, Müslüman bu konuda uyarılmıştır.

“Sünneti Kur'an'ın uygulamasının ilk örneği olmaktan çıkararak Kur'an'ın anlaşılması ve uygulanmasının tek modeli olarak görmek, yani Kur'an'ı sünnete indirgeyerek Kur'an ve sünneti aynıleştirmek, doğru bir bakış açısı değildir.” (Akbulut 1992: 64) Çünkü vahyin dışında kalan kişisel seçimlerinde peygamberimizin de yanlış uygulamaları ve hataları olmuştur. Kur'an'ın çeşitli yerlerinde bu duruma işaret edilmiştir. (Abese 80/1-10; Tevbe 9/43; Yunus 10/99; Enfal 8/67,68; Ahzab 33/37) Kur'an için hata söz konusu olmadığına göre, sünnetin Kur'an ile aynı değerde olması düşünülemez.

Sünnet'in Kur'an'dan tamamen bağımsız, ancak onunla aynı değerde asıl bir kaynak olarak görülmesi, (İbn Hibban 1987: 25) onu anlamak ve ortaya koymak için birinci planda Kur'an'a başvurmak gerekmediği şeklinde bir düşünce tarzını var etmiştir. Nitekim geleneksel Müslüman kültüründe sünneti ortaya koymak için yapılan çalışmalarda, İslâm âlimlerinin genellikle sünnetin kaynakları arasında Kur'an'a atıfta dahi bulunmadıkları ve sünnetin değerini genelde rivayet edilen hadislerle dayanarak ortaya koyma eğiliminde oldukları görülmektedir. (Şafî 2010: 245 vd.; Kardâvî 1993: 27 vd.) Hâlbuki

Hz. Peygamber'i Kur'an'dan tamamen ayrı olarak değerlendirmek mümkün değildir. (Kırbaşoğlu 1993: 84) Çünkü onun sünnetinin temel hareket noktası Kur'an'ın bizzat kendisidir.

Biz bu makalede geęmiői kutsallaştırarak, sünneti İslâm'ın temel kaynağı durumundaki Kur'an seviyesine yükselten, onu aşılmaz bir ideal haline dönüştüren Selefi zihnin ortaya çıkış sürecinden bahsetmeye ve bununla ilgili çeşitli değerlendirmelerde bulunmaya çalışacağız.

1. Selef ve Selefilik Anlamları:

Sözlükte, *mütekaddim*: önce ya da önde olan veya gelen, *geçmişte kalan* anlamındaki Arapça *Selef* kelimesi, *sellefe* fiilinın mastarıdır. Kelime, *yaşca büyük veya makamca ileri gelenler, yapılan hayır işleri, faizsiz borç verme ve görüşleri kendinden sonra taklit edilen kimse* gibi anlamlara da gelir (İsfahâni 2007: 740-741; İbn Manzur 1993, 9: 158 vd.). Lügat anlamı bakımından incelendiğinde, birbirini takip eden her bir zaman diliminin, kendisinden sonra gelen zamanlara göre *Selef* anlamına geldiği görölmektedir. Bulunulan zaman dilimi dikkate alındığında ise geçen zaman dilimlerine göre Şu anki zaman dilimi, *Selef*'in zıddı anlamında *Halef* tir (el-Buti 1988: 9; Devellioğlu 2012: 1088). Yaşayan her insanın bir *selefi* vardır. Şu an *halef* olan ise yaşanmış bir zaman diliminden sonra *selef* olacaktır. O halde aynı insan için hem *halef*, hem *selef* olma durumu söz konusudur. *Selef*, önceden yaşayan büyükler ve akrabalar anlamına da gelmektedir (Devellioğlu 2012: 1088).

Selefilik ise daha özel bir anlamda nassı ve nakli kutsal ve mübarek bir bilgi kaynağı olarak kabul edip dokunulmazlık seviyesine yükselterek bunlara itiraz ve muhalefet etmeyi, haklarında tenkit ve tevil yapmayı asla kabul etmeyen bir zihniyetin adıdır.

Onat(2014: 536)'a göre Selefiyye'nin çekirdeğini, özellikle çöküş sürecine giren toplumlarda belirgin hale gelen, geçmişe yönelik özlem oluşturur. Buna bir tür yaşlılık psikolojisi demek de mümkündür. Çünkü insanın yaratıcı yetileri dumura uğramaya başlayınca, yaratıcılığın yüksek olduğu evreleri hatırlayarak hayata tutunmaya çalışır. Selefi zihniyetin benzerlerini hem İslam toplumlarının geğmişinde, hem de farklı dinlere mensup toplumlarda görmek mümkündür. Aslında bu, özlem duyulan geçmiş referans olarak, yaşanılan anı ve geleceği kurgulamaktır. Bu bakımdan Selefilik, Kur'an ve hadisle birlikte sahâbe, tabiün ve bir sonraki neslin, İslâm'ı açıklama, anlama, yorumlama, anlamlandırma ve yaşama konusundaki söz ve davranışlarını

model olarak benimseyen ve bu modelin korunmasına yönelik gelenekçi-muhafazakâr bir tutumu ifade etmektedir (İşcan 2012: 27). O halde Selef ile kastedilen şey, sahabe ve tabiîn mezhebi üzerinde bulunduğunu ileri süren fakih ve hadisçilerin yoludur (İzmirli 1981: 61; Devellioğlu 2012: 1088). Selef, genelde sahabe ve tabiîn olarak düşünüldüğü için, selef metodu da bu iki neslin sünenleri esas alınarak belirlenmiştir (el-Beyhaki 1410, I: 99). Bu zihniyetin amacı, ilk nesillerce oluşturulan din anlayışını, şimdiki zamana ve geleceğe taşımaktır.

Selefi anlayışa göre, dini konularda bir hükme varmak için meseleler, Allah ve Resul'üne havale edilmelidir. Burada Allah ve Resul'ünden kasıt, Kur'an ve hadislerdir. Bunlar da geçmişte tamamlanmıştır (Maide, 5/3; En'am, 6/38). Din tamamlanmış ve onda hiçbir şey eksik bırakılmamış olduğuna göre re'yin, görüşün, te'vilin iptali gerekir. Çünkü bu, önce o dinde eksiklik bulunduğunu daha sonra da bu eksikliğin aklî yorumlarla telafi edilebileceği gibi bir düşüncüyü çağrıştıracaktır. Oysa akıl yanılabilir olduğu için dinî meselelerde dikkate alınamaz. İslam dini, insanoğlunun tüm sorunlarını sonsuza kadar çözebilecek dil kalıplarını ve kültürel kodları zaten içermektedir.

Bu görüş sahiplerine göre, naslar konusunda te'vil yolunu tutan ve görüş bildiren herkes, kendini Allah yerine koymakta, bir bakıma yeni bir din ihdas etmektedir. Selefi anlayışa göre, Allah Kur'an'da: "*Allah'a benzerler koşmaya çalışmayın. Şüphesiz Allah bilir, siz bilmezsiniz.*" (Nahl, 16/74) buyurarak insanları bu şekilde hareket etmekten men etmiştir. (İşcan 2014: 107-108). Buradan hareketle, *yeni bir din için eski dini bırakmak* şeklinde nitelendirilen Selefi zihin dünyasının, felsefe ve kelim gibi aklı kullanmayı, re'ye göre hüküm vermeyi ve görüşler ortaya koymayı içeren disiplinlere karşı takındığı genel tavrın ne olduğu da anlaşılabilir. Bu tavır, Kur'an'ı re'ye göre tevîl etmeme ve kelim ilmi ile meşgul olmama şeklinde özetlemek mümkündür (el-Beyhaki 1410, I: 95). Ancak burada şunu belirtmek gerekir. Kur'an'a yeni ayetler eklemekle, onun ayetlerini anlamak adına akılla yorumlamak çok farklı şeylerdir. Burada net olarak akıl düşmanlığı söz konusudur. Aslında Selefi zihniyet, hadisleri Kur'an ile eşdeğer kılarak dinin yanına yeni bir din koymuş, eleştirdiği duruma bizzat kendisi düşmüştür.

Hz. Peygamberin hadislerini "*O kendi hevasından konuşmaz, onun konuştuğu ancak vahiydir.*" (Necm 53/3). ayetinden hareketle Kur'an gibi değerlendiren Selefi anlayış, Kur'an'ın, Hz. Muhammed'in nebevî kişiliği ile

insanî kişiliği arasında yaptığı ayırımı (Kehf 18 /110; Ahkâf 46 /9; Fussilet 41 /6; En'âm 6 /50; Âl-i İmran 3 /144; Nisâ 4 /34) göz ardı etmektedir. Ulûhiyyete ait özellikler ile nübüvete ait özelliklerin karıştırılmaması bizzat Kur'ânî bir istektir (Âl-i İmran 3 /44-45; Enbiya 21 /8; A'raf 7 /6; Hac 22 /75; Ahzab 33 /7-8). Hz. Muhammed'in masumluğu, ancak Allah'tan alarak tebliğ ettiği mesajın dinî boyutuyla ilgilidir (Müzzemmil 73 /1-4; Yâsîn 36 /2-4; En'am 6 /19-20; Tevbe 9 /128; Mâide 5 /67, 69; Kehf 18 /56; Hûd 11/2; Nahl 16 /44). Buna karşılık olarak onun yöneticilik, askerlik, savaş ve barış, sağlık, ziraat, ekonomi gibi konulardaki tasarrufları, tamamen insanın doğasına ilişkindir (Karaman 1975: 39; Yavuz 2006: 30; Kahveci 1996: 69-70). Kur'an'daki bazı ayetler bu konuya işaret eder (Enfal 8 /5-8; Tevbe 9 /43,113; En'am 6 /52). Hatta bu konularda Hz. Peygamber'in zaman zaman hata yaptığını bizzat Kur'an belirtmektedir (Enfal 8 /67-68; Tevbe 9 /43; Yunus 10 /99; Ahzab 33 /37; Abese 80 /1-10). Buna dayanarak İslâm'ın bizzat Hz. Muhammed'in şahsında dine dayalı hususlarla, siyasal konulara dair hususlar arasında bir ayırımı kabul ettiği söylenebilir.

Selefilik mezhep olarak gösterilme çabalarına rağmen, bir mezhep olarak kabul edilmesi mümkün görünmemektedir (Onat 2014: 536,548-549; Akbulut 2014: 114). Çünkü Seleflik, bir yöntem, yaklaşım tarzı ve anlayıştır (Sönmez 2010, (9-10): 175). Selef yolunu izleyenlerin eserlerini daha çok reddiyeler halinde telif etmeleri ve sıfatların te'vîli gibi bir kaç konu dışında genellikle Ehlü's-Sünnet düşünce sistemi içerisinde yer almaları, onların ayrı bir itikâdî mezhep şeklinde değerlendirilmesini isabetsiz kılmaktadır (Kazanç 2010, 8 (1): 115).

Selef, özel manada belli bir zaman diliminde yaşayan, kendine has belli yöntem ve düşünce yapısına sahip olan âlimlere verilen genel bir isim olduğundan, (Baktır, 2004, 7(2) : 229 ; el-Buti 1988: 9). bu hareket için belli bir kişiyi imam ya da kurucu tayin etmek oldukça zordur. Nasıl ki tarih içinde Ehlü's-Sünnet kavramı mezhep farklılıklarına rağmen belli bir topluluğun genel vasfı olmuşsa, Selef de ilk üç asırda yaşayan âlimlerin bir vasfı olmuştur. Bu ilk üç asırdakilerin zikredilmesinin en büyük dayanağı, "*İnsanların en hayırlısı benim asrım sonra onların peşinden gelenler, sonra onların peşinden gelenlerdir.*" (Buhari 1987, 5: 2441; Müslim 2005, 2: 325-326). şeklindeki hadis metnidir.

Selef'e kesin bir dille uymayı esas alan anlayışın ilk olarak ne zaman ortaya çıktığını belirlemede bir zorluk bulunmaktadır. Çünkü böyle bir

anlayış, bir bakıma her değişim ve gelişme aşamasında kendini gösteren bir tavır mesabesindedir. (İşcan 2012: 51; Güler 2009, 9(3) : 49 vd.) Ancak İslâm dini açısından değerlendirildiğinde Selefîyenin zihinsel kodlarını Hz. Peygamber'den sonra yerine kimin seçileceği ile ilgili tartışmalarda görmek mümkündür. Yine kimlerin Selefî olarak isimlendirileceği noktasında da aynı şekilde bir belirsizlik bulunmaktadır. Çünkü bazılarına göre Selefî olan, diğerlerine göre Selefî değildir (Baktır 2004, 7(2): 229 vd).

Selef'in tarihsel açıdan Hz. Peygamber'in dönemine yakın olması, elbette onların dini bilgilere ve bunlar üzerinde yapılan yorumlara diğer insanlardan daha yakın olmalarını sağlamıştır. Ancak buradaki temel problem, onların bu avantajlarını kabul etmekten ziyade, o döneme takılıp kalma ve söz konusu dönemi kutsallaştırarak hiçbir surette aşulamayacağını iddia eden gelenekçi-muhafazakâr anlayış noktasında ortaya çıkmaktadır. Geçmişî yeniden canlandırma bilinci veya geçmişin onurlu çağına dönme eğilimi olarak (Türkdoğan 1977: 282). tanımlanabilen gelenekçilik ise bir zihniyet biçimidir. Selefîye mezhebinin amacı, ilkel düzeyde de olsa geçmişin gelenekselleştirilmesidir. Yani burada gelenekçilik değil, gelenekleştirici bir işlev söz konusudur.

Şu halde Selefîliğin ana karakteri, akli devreden çıkararak, tarihin belirli bir dönemine dönmeyi ve o dönemin dini anlayış, tutum ve uygulamalarına tavizsiz olarak bağlı kalmayı şart koşmaktadır. Dolayısıyla bünyesinde Selefîci yaklaşımlar barındıran eski ya da yeni her düşünce veya hareket, aslında tutucu ya da gelenekçi bir anlayışı temsil etmektedir (Koca 2002: 199).

2. Selefîliğin Kökenleri Üzerine

Hız. Peygamber'in yaşadığı sırada mezhep, cemaat, tarikat vb. tarzda dinsel oluşumların varlığı söz konusu değildir. Hız. Peygamber'in vefatından sonra gündeme gelen bu tür oluşumlar, tarihi süreç içerisinde ortaya çıkmış, beşeri girişimlerdir. Ne var ki, toplumsal değişimin etkileri ve süreç algısı ile ilgili birtakım sorunlu bakış açıları, onların beşeri birer oluşum olduklarının görülmesini engellemektedir.

İslam düşünce tarihindeki farklı bakış açılarını daha iyi anlayabilmek için, onların arkasında belirleyici rol oynayan zihniyetleri çözümlenmek gerekir. Çünkü zihniyet, bir grubun örtük referans sistemidir. Zihniyet, bir düşünce halini gösterdiği gibi, davranışlarda gözlemlenen örf ve adetlerle spontane olarak birleştirilmiş olayları görme biçimini de ifade etmektedir (İşcan 2012:

15). Bunun için farklı bakış açılarını tarihi, kültürel, coğrafi, sosyal ve siyasal bağlamlarıyla, yani kökenleri ile ortaya koymak gerekir. Bu da bir mezhep ya da düşünce ekolünün yüzeysel bir şekilde sadece görüşlerini sıralamakla değil, aynı zamanda, arka planda etkili olan kurucu faktörler hakkında derinlemesine tahliller yapmakla gerçekleşir.

“Her mezhep, her zihniyet teşekkül ettikten, fikirleri toplumda yer tutmaya başladıktan sonra, hem geçmişe doğru kök salar, hem de geleceğe doğru filiz verir. Bir başka ifadeyle her mezhep, her zihniyet kendisi ile birlikte kendi tarihini ve geleceğini inşa eder. Bu doğrultuda tarihin geriye doğru işletildiğini, tarih ile birlikte geçmiş ile ilgili algının da yeniden kurgulandığını unutmamakta fayda vardır.” diyen Onat, (2014: 532). bize bu konuda ciddi ve haklı bir uyarıda bulunmaktadır.

Tarihsel olarak sünnetin hicri I. asrın sonlarından itibaren itikadî ve siyasî konularda bid’atin zıttı olarak Kur’an’ın yanı sıra önem kazanmaya başlamasıyla birlikte, (Kutlu 2000: 47-49) Selefî hareket de hicri 2. ve 3. asırlarda etkili olmaya başlamıştır (Akbulut 2014: 122,123,124). Bir düşünce biçimi olarak Selef kavramının ortaya çıkmasında pek çok faktörün etkisinden söz edilebilir. Bu algı, dinin bir gereği olarak değil, siyasi, sosyal, kültürel vb. gelişmelerin sonucunda gündeme gelmiştir. Şimdi bunları incelemeye başlayabiliriz.

a. Siyasi sebepler

Hz. Peygamber, 632 yılının Haziran ayında vefat etmiştir. Bu durumda Müslümanlar yalnız peygamberlerini değil, aynı zamanda devlet başkanlarını da kaybetmişlerdi. Beni Saide Gölgeğinde toplanan Müslümanlar, İslam öncesi siyasi kültürü çerçevesinde yapılan tartışmalardan sonra Hz. Ebu Bekir’i kendilerine yönetici olarak seçtiler. Muhacir grubunun temsilcilerinin siyasî birikimleri, Beni Saide’de Hz. Ebu Bekir’e biat edilmesini sağladı (İbn Hişam 1985, 4: 413-418).

Beni Saide ile kurulan ve hilafet adı verilen bu yönetim modeli, İslam öncesi Arap siyasî kültürü doğrultusunda kurulmuş (Akbulut 2001: 5). ve sonraki nesillerce Müslümanlaştırılmıştır. Çünkü Beni Saide’de Hz. Ebu Bekir’in yöneticinin Kureyş’ten olmasına ilişkin ileri sürdüğü gerekçeleri, tarih kitapları muhacir grubunun temsilcisi Hz. Ebu Bekir’in şahsi görüşleri olarak belirtilirken, hadis külliyyatında söz konusu gerekçelerin Hz. Peygamber’e dayandırılarak hadis olarak tedavüle çıktığı görülmektedir (Akbulut 2014: 120). Beni

Saide ile kurulan siyasî sistemin sorgulanmasını önlemek için, bu neslin en hayırlı nesil olduğu yolunda haberler üretilmiştir (Buhari 1987, 5: 2441; Müslim 2005, 2: 325-326). En hayırlı neslin aşılması da elbette mümkün değildir. Hz. Ebu Bekir'in bu hareket tarzı o an için siyaseten normal olarak değerlendirilebilir. Ancak sorun, bu iddianın hadisleşerek sonraki uygulamalarda da delil olarak ileri sürülmesidir. Bu yüzden Beni Saide ile kurulan siyasî yapı, Müslüman siyasî tarihinde ve peygamber sonrası dinî düşüncenin oluşmasında çok önemli bir kırılma noktasıdır.

Hz. Peygamberin vefatının ardından ortaya çıkan siyasî kriz, halife Hz. Osman'ın Müslümanlarca katledilmesi, Cemel Savaşı, Sıffin Savaşı ve Hakem Olayı gibi siyasî olaylarla daha da şiddetlenmiş, İslam toplumu, henüz oluşmaya başladığı sıralarda, dağılma tehlikesi ile yüz yüze gelmiştir (Welhausen 1963: 48; Onat 1993: 46-47). Emevi halifesi Muaviye'nin iktidarı tek başına ele geçirmesi ve kaderci bir yaklaşımla da olsa izlediği politikalar yoluyla siyasi birliği sağlamasıyla, Müslümanlar *cemaat yılı* diye isimlendirilen bir süreci başlatmışlardır. Bu sürecin korunması, savaşlardan ve iç karışıklıklardan bıkan Müslüman toplumun desteklediği bir durumdur.

Emevilerin kaderci bir yaklaşımla toplumu yönetmeye kalkışmalarının asıl sebebi, toplumsal anlamda birliği sağlamanın yanında, iktidarlarını sağlamlaştırarak kendilerine karşı kayıtsız şartsız itaati sağlamak ve yaptıklarının hesabını vermekten kurtulmak şeklinde ifade edilebilir. Emevilerin, yönetenle yönetilen arasında olması gereken yatay ilişkiyi, Allah ile insan arasındakine benzer tarzda dikey bir ilişkiye dönüştürdükleri görülmektedir. Böylece yönetenle yönetilen arasında kader-makdur ilişkisi gündeme gelmiştir. Bu çarpık ilişki biçiminin Müslüman toplumlarda varlığını hala sürdürdüğü gözlenmektedir.

Emevi yönetiminin toplumu bir arada tutmak gerekçesiyle geliştirdiği bu fatalist kader anlayışının dini gerekçelerinin temelinde, Hz. Peygamber'e atfedilen hadisler yer almaktaydı. Çünkü bu zihni yapıya Kur'an'dan dayanak bulmaları mümkün değildi. Emevilerin hadislerin toplanmasına el atmasının sebebini burada aramak gerekir. Emevi yönetimi, bu şekilde kadere inancın hem iman esasları arasına girmesini sağladı, hem de bu inancın içeriğini belirledi. Yani Emevi siyasi iktidarının hadislerin toplanması konusuna el atması da siyasi ihtiyaçlardan kaynaklanmıştır (Akbulut 2014: 122,123).

Ehlü'l-Hadisın işte bu aşmada belli bir sosyal ve siyasal projeye sahip insanlar olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Sözelimi İbn Kuteybe'ye göre Ehlü'l-Hadisın asıl maksadı, dini, eskilerin yoluna dayandırmak suretiyle inançta birliği sağlama, böylelikle toplumun bölünmesini önlemeye çalışmaktır. Buna göre eğer din akla ve insanların görüşlerine havale edilirse, ihtilaflardan kurtulmak mümkün olmayacaktır (İbn Kuteybe 1976: 3-7; İşcan 2012: 20). Bütün bunlar halk nezdinde önce hadislerin, sonra da hadis taraftarlarının karizmasını arttırmıştır. İşte bu noktada Selef'in dini bir nitelik kazandığı anlaşılmaktadır.

Selefi tutum ile Cahiliye Araplarının ilahi mesaja karşı çıkmalarındaki tavır arasında bir benzerlik olduğu söylenebilir. Çünkü Cahiliye Araplarının Hz. Peygamberin davetiyle ilgili en temel çekinceleri, bu inancın gelenekle ilişkiyi sağlayan bağı zayıflatıp ortadan kaldıracacağı, toplumdaki birlik ve beraberliği yok edeceği ve mevcut sosyal ve siyasal düzeni bozacağı şeklindeydi (Dabaşı 1995: 17).

Düzgün (1997: 88.)'e göre: Yeniliğe karşı direnme ve eskiyi savunma siyasi bir tutumdur. Muhafazakâr, tutucu ya da mutaassıplığın ortak özelliği ise geçmişin ya da hiç değilse mevcut durumun korunmasının yanında, bu durumu değiştirebilecek her yeniliğe karşı çıkmaktır. Çünkü muhafazakâr, şimdinin daha iyi bir duruma getirilebileceğine inanmaz ve geleceğe şimdiki görüşe göre biçim vermeye çalışır." İşte bu tutum, Selefi algıyla birlikte belli bir siyasi sistemi, yeniliğe karşı koruma altına almak için hadis ve sünnetin gücünden yararlanmak biçimine dönüştü. Ehlü'r-Re'y, başka kültür mensuplarına İslam'ın ilkelerini benimsetmeyi öngörürken, Ehlü'l-Hadis yeni oluşumların getirdiği yabancılaşmaya karşı içe kapanan ve kendi kendine yeteceğini savunan bir zihniyete büründü. Müslüman zihninin tutucu olmasının temelinde bu Selefi algı yatmaktadır (Akbulut 2014: 124-125). Oysa Kur'an'ın Müslümandan istediği geçmişe sıkı sıkıya sarılmak değil, geçmişteki hatalardan ders çıkararak geleceği sağlam temeller üzerine inşa etmektir (Bakara 2/141). Kendi içine kapanan tutucu toplumların dünya ile rekabet edemeyeceği bir vakıadır. Müslüman toplumların özellikle Batılı toplumların meydan okumalarına cevap veremeyişi ve bu zillet durumundan ancak idealize ettikleri geçmişe sarılarak kurtulabileceklerini düşünmeleri bu gerçeği ortaya koymaktadır.

b. Gelenek (Geçmişin İdealizasyonu-Atalar Kültü)

Selefilğin nasıl ortaya çıktığını anlamak noktasında gelenek, derinlemesine irdelenmesi gereken bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. “Gelenek” kelimesi sözlükte “Kuşaktan kuşağa geçerek gelen, topluluğun üyeleri arasında ortak ve özel bir ruh ve dolayısıyla da sağlam bir bağ kuran her türlü alışkı.”(Türkçe Sözlük 1988, 1: 534) olarak tanımlanmaktadır.

Gelenek, insanlar üzerinde çok güçlü bir etkiye sahiptir. Gelenek, geçmişin gelecek üzerindeki tahakkümüdür. Bu sebeple gelenek, yaşayanları öldürmeye değil, ölüleri yaşatmaya çalışır. Gelenek, yaşayanları ölülerin ruhunda, ölüleri de yaşayanların bedeninde yeniden var eder. İnsanlık her zaman iyileştirilemez bir şekilde ölü fikirlere ve ölü tanrılara sarılmıştır. Akıl insanların kanılarını değiştirmekte daima güçsüz kalmıştır (Çetin 2005, 1(3): 156; Le Bon 1988: 15,17,25; Ünal 2011: 163). Şu halde mevcut her şeyin gelenekle doğrudan ilişkisi vardır. Bu anlamda geleneği sorgulamak ve yanlışları ayıklayarak doğruları ortaya koymak ve onlara göre hareket etmek, geleceğimizin güzel ve anlamlı olması için kaçınılmazdır.

Burada üzerinde durulması gereken diğer önemli bir kavram da gelenekçiliktir. Gelenekçilik, geleneğe dayanan inanç sistemine, gelenekler yoluyla aktarılan âdet ve düşünce tarzlarına bağlılıkla ortaya çıkan (Cevizci 2000: 403); yerindeliği akılcı gösterilmese bile, bunlara topluluğun kendiliğinden doğmuş gerçek gereksinimleri gözüyle bakan ve topluluk hayatında geleneklerin temelli görevleri bulunduğu inanan öğretilerdir (Türkçe Sözlük 1988, 1: 534). Bu tanımdan hareketle gelenekçilik, geleneksel değerlerin korunup yaşatılması amacıyla, yerleşik veya kurumsallaşmış olanı, yeni ve modern olana tercih etme tutumunu içermektedir.

Gelenekçiler için gelenek kavramı, vahiy yoluyla aktarılan kutsal sözleri ifade ettiği gibi, bunların uygulanmasıyla insanlar arasında ortaya çıkan ibadet biçimlerini, çeşitli davranış kalıplarını, kurumları, sanat eserleri şeklinde kurumsallaşmış yapıları ve bunların gerek manevî, gerekse maddî yollarla aktarımını da ifade etmektedir (Yılmaz 2004, 7(4): 96). Burada gelenek, dinin bütün tezahürlerini kapsayan bir kavram olarak tanımlandığı için, gelenekçilere göre dinle özdeş olarak görülmekte ve insan tarafından oluşturulan gelenek kutsallaştırılmaktadır.

Gelenekçilik bir çeşit tutuculuktur (Hançerlioğlu 1975:206). Gelenekçilere göre güzel ve mükemmel olan geçmişte yapılmış ve bitirilmiştir. Bir daha

da yaşanmaz. Bu nedenle onlar, geleneğe kutsallık atfederler. Geçmişin aşılabileceğine inanmazlar. Bu da bireysel ve dolayısıyla toplumsal değişim ve gelişimin yanında, insanın özgün eserler ortaya çıkarmasının önündeki en büyük engeldir.

Gelenek, toplum üyelerinin Tanrı, insan ve dünya ile ilişkisi hakkında hakikat olarak değerlendirdikleri bir algı dünyasını inşa eder. Bu rasyonel bir yolla gerçekteşmesine rağmen, hakikatin akli bir muhakeme ile temellendirilmesinden ziyade taklit edilerek ya da inanç veya iman yoluyla elde edilmesi söz konusudur. Le Bon (1988: 112)'a göre beyinlerin tamamına yakın çoğunluğu için bir fikrin kabulünün ya da reddinin nedenleri, içinde hiçbir kanıtlamanın rol oynamadığı duygusal nedenlerdir. Ancak burada büyük bir sorun ortaya çıkmaktadır. Gelenek inanç veya iman haline gelince, tartışma alanından uzaklaşmakta ve artık orada aklın fonksiyonlarından bahsetmek imkansızlaşmaktadır. Bu şekilde imanı aklın önüne geçirmek, akılla değil, imanla düşünmek, Müslümanların ilmi alanda gerilemesinin en önemli sebebidir.

Bir bilgi sisteminde yaşamak, onun belli bir müddet sonra *sağduyu* olarak görölmesine neden olabilmektedir (Burke 2004: 2-3). Selefilik, kabilevi yaşantıdan kalmış bilgi sisteminin ve kabile esaslı toplumsallık biçiminin sağduyu, etik model ya da din haline getirilişinin bir örneğidir (İşcan 2014: 107-108). Tepkisel kabilevi zihniyet ve gelenekçi-muhafazakar din söylemi, inancı, tarihin bir önceki döneminde sahip olduğu kültürel yapı ile özdeşleştiren ve böylece çok kuvvetli bir sosyal disiplin yaratabilme amacı taşıyan zihniyettir. Bunun için Selefi zihniyetin, içerisinde gerilemeci din (İşcan 2012: 17; Kutlu 2001, 4(4): 15-16) söylemini barındırdığı da iddia edilebilir.

Geçmişe sarılma ve geçmişteki uygulamaların hepsini hiç tavizsiz biçimde takip ve taklit etme şeklindeki genel tavır, ilk dönemlerde Arapların İşlam anlayışlarını şekillendiren en etkili faktörlerden biri olmuş ve özellikle aklın kullanımının popüler olmaya başlamasıyla kendisini iyice göstermiştir. Bu tavır, Sünni İşlam düşüncesinin hâkim olduğu tüm coğrafyalarda, hemen her dönemde, yeni gelişmelere tepki olarak eskiyi savunma, geçmişin işığında çözümler üretme ve rivayete dayalı din anlayışına bağlı kalma şeklinde kendisini göstermiştir.

İslâm'ın değiştirmeyi amaçladığı toplum yapısının temel karakteristiğinin, atalara körü körüne bağlılık olduğu görülür. Psiko-sosyal açıdan bir değerlendirme yapıldığında, İslâm öncesi Araplarda putperestliğin gerçek mânâda bir din olmaktan ziyade, kutsallaştırılmış geleneklere bağlı ve bir dereceye kadar sosyal düzeni sağlayan davranış kuralları olduğu sonucuna varılır. Geçmiş nesilden alınan sosyal normların en belirgin özelliği süreklilik arz etmesidir. Sürekliliği sağlayan şey ise ataların üstünlüğü fikridir (Armağan 1992: 19). Önemli olan atalara bağlı kalarak örf ve âdetlere uygun şekilde hareket etmektir.

Değişmezliğin dinsel çerçevede hem bir olgu, hem de bir ideal olarak kabulü, Arapların göçebe hayatına ilişkin tecrübelerine kadar götürülebilir. Araplar, belki çöl hayatının bir gereği olarak tarih içerisinde oluşan sosyopsikolojik tavırlarının sonucunda, güvenliğin *sünnet* olarak değerlendirilen ataların yürünmüş izinden gitmekte yattığını kabul etmiştir. Watt (1997: 25-26)'a göre böyle bir bakış açısı, *yürünmüş yolu* izlemeyi en sağlam seçenek yapmıştır. Kendiliğinden gündeme gelen bu tavır, *ataların yolunu takip etme* şeklinde isimlendirilebilir. Bu tavrın doğal sonucu ise, yeni olan her şeyin kuşkulanmaya açık olmasıdır. Aynı zamanda sünnet ve cemaat taraftarlığı, eskilerin yoluna uygun olarak şimdi ve geleceği tayin edecek değişmez hakikat anlamında *mutlak ilim* taraftarlığıdır (İşcan 2012: 18). İşte değişmezliği esas alan dinî yaklaşımlarda bu durumun katkısı söz konusu olabilir.

Genelde Araplar ve özellikle göçebeler, yenilikten nefret etmekteydi. Hz. Peygamber'e karşı yöneltilen eleştirilerden birisi de, Allah'tan olduğu iddia edilen bu vahiylerin gelişinin yeni bir şey olduğu ve dinin bu biçiminin ataları tarafından bilinmediği iddiasıydı (Tözluyurt 2014, 26(1): 147). Onlara göre, bir inancın haklılığı ya da doğruluğu, kalplere, vicdanlara ya da akıllara hitap etmesiyle değil, ataların izinde gidip gitmemesiyle ölçülebilirdi (Gündüz 2004, 7(1): 18). Onların müsait olmayan bir çevrede, dar bir sınır üzerinde bulunuşları, nazik yaşayış dengelerini altüst edecek yenilik ve tecrübeler için kendilerine fazla bir imkân bırakmamıştır. Bu yüzden onlar, bid'at veya yenilikten farklı olan harici formlarla varlığını sürdüren bir değişmezlik fikrine sahip olmuşlardır (Watt 1985: 34 ; Le Bon 1988: 27).

Cemaat otoritesinde, otorite taşıdığı kabul edilen veya meşru görülen değer sisteminin 'hegemonya'sı önemlidir. Dolayısıyla cemaat otoritesi gerçekte bir birlik biçimidir. Burada insanın kurtuluşu, ontolojik değer biçilmiş etik hayata kendini bırakması, teslim olmasıyla gerçekleşmektedir (Lukas 1997:

654-657). İşcan (2006: 148-149)'a göre bu otorite tipinde manevî çağ ve bu çağın sona ermiş olduğu iddiası bulunmaktadır. Böylelikle Seleflere adeta bir *fonksiyon karizması* rolü verilmekte, geçmiş büyükler *homoreligious* haline getirilmektedir.

Yüce Allah gelenek konusunda insanları şöyle uarmaktadır: “*Ey insanlar! Yeryüzündeki temiz ve helal şeylerden yiyin, şeytana ayak uydurmayın, zira o sizin için apaçık düşmandır. Muhakkak size kötülüğü, hayâsızlığı, Allah’a karşı bilmediğiniz şeyi söylemenizi tavsiye eder. Onlara: “Allah’ın indirdiğine uyun!” denilince, “Hayır, Atalarımızı yapar bulduğumuz şeye uyarız.” derler. Ya ataları bir şey düşünemeyen ve doğru yolda olmayan kimseler iseler!*” (Bakara 2 /168, 169, 170. Lokman 31 /21; Saffât 37 /69; Zuhruf 43 /21; Mâide 5 /104).

“*Böylece sizi insanlara şahit ve örnek olmanız için tam ortada bulunan bir ümmet kıldık. Peygamber de size şahit ve örnektir.*” (Bakara 2 /143).

Yukarıdaki ayetler dinlerinin aslını tek ve orijinal kaynak olan Kur’an-ı Kerim’den almayarak atalarını taklitle yetinen Araplar’ı, daima düşmanca karşıladıkları özgür ve yeni fikirlere çağırmakta ve onlardan eskiyi, yani geleneği sorgulamalarını istemektedir. 37. Saffat sûresinin 31. âyetinde “*Onlar babalarını sapık kimseler olarak bulmuşlardı. Öyleyken yine de onların izlerinden kovalanırcasına koşturuyorlardı.*” buyrulmaktadır. Allah 5. Mâide sûresi 105. ayetle birlikte aslında bu konudaki esas tavrın ne olduğunu göstermiştir: “*Ey İnananlar! Siz kendinize bakın. Siz doğru yolda olduktan sonra, sapanın size bir zararı dokunmaz. Hepinizin dönüşü Allah’adır. O yapmakta olduklarınızı size bildirecektir.*”

c. Akıl Düşmanlığı

Allah insanı akıllı, özgür ve sorumluluk sahibi, egemen bir varlık olarak yaratmıştır (Bakara 2 /30–34; Rum 30 /1-30). Kur’ân, insanları Allah’a inanmaya çağırırken, ikna olmalarını kolaylaştırmak için onlardan dış dünyadaki nesnelere, bunlarla ilgili düzen ve kanunlar üzerinde düşünmelerini ve gözlemlerde bulunmalarını istemektedir (Bakara 2 /164; Ra’d 13 / 2-4; Zâriyât 51/49; En’âm 6 /126; Nahl 16 /13; Câsiye 45 /5). Tabiat kanunları ile birlikte tecrübe, sağduyu ve vicdana dayanan akıl, vahyin de temelidir. Vahiy ise Allah’ın insan aklına onun anlayabileceği bir dili kullanarak hitap etmesidir. Yani Kur’an’ın muhatabı insan aklıdır. Bu yüzden Kur’ân, akıl yürütme ve aklın kullanımına karşı çıkmamakta, tam tersine geleneğe taassup

derecesinde bağlı kalarak, eski alışkanlıklarını taklitle sürdürmeye ve yeni durumları fark etmemeye karşı insanoğlunu uyarmaktadır.

Kur'an'a göre iman, aklın ve iradenin ortak bir fonksiyonu olarak tanımlanır. Akıl, bilgi kaynağı olmasının ötesinde, hakikatlere ulaşmada ve onları kavramada hem bir araç hem de yetidir. Yani, bir yandan nesnelere dünyasında olguları ve oluşumları, öte yandan değerler alanında iyiyi ve kötüyü birbirinden ayırt eden önemli bir beşerî melekedir. Aslında dini anlamak akli ve onun fonksiyonunu anlamaktan geçmektedir. Çünkü her ikisi de aynı kaynaktan geldiğine ve beslendiğine göre dinde akıl-vahiy çatışması bulunmadığı gibi, bu iki kaynak birbirini destekler ve tamamlar demek mümkündür (Kazanç 2010: 99). Aralarında sadece bir derece farkından söz edilebilir. Dinin muhatabı da temeli de insan aklıdır. Bu yüzden dinî ya da tabîî gerçeklik, insan için açıklık sınırları içerisindedir. Yani idrak edilebilir, kavranabilir, muhakeme edilebilir.

İlmî bir hareket olarak başlayıp gelişen Mu'tezile ekolünün siyasete bulaşması, insan özgürlüğü ve sorumluluğunu savunanların adına farklı görüş mensuplarına baskı yapılması, Müslüman geleneğinde çok önemli bir kırılma noktasıdır. Mihne sürecinde etkili olan ve bir aydın hareketi olarak nitelendirilebilecek Mu'tezile ekolü, bu sürecin sonunda zayıflarken, bir halk hareketi olarak değerlendirilebilecek gelenek yanlısı Ehlü'l-Hadis ekolü, süreçten güçlenerek çıkmıştır. Böylece siyasi iktidar el değiştirmiş, Ehlü'l-Hadis'in eline geçmiştir (Yücesoy 2005, 30: 26-28). Ancak bu olay Ehlü'l-Hadis'in teşekkül sürecinden çok, farklı gruplara ayrılmasında rol oynamıştır. Özellikle Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarını ön plana çıkarmıştır (Kutlu 2000: 56). Bundan böyle ümmette hedef tahtasına akıl ve bir akıl faaliyeti olan ilim oturtulmuş, akıl, kelam ve felsefe düşmanlığı yüceltilmiştir. Başka bir ifadeyle, Mutezile'nin mahkum edilmesiyle, onların ve Mürcie gibi bazı ekollerin yoğun olarak kullandığı re'y de bu zihin değişiminden oldukça zararlı çıkmıştır.

Dinî bir konuda re'y sahibi olmak, görüş bildirmek, akli kullanmak, dinî düşüncenin merkezine insanı koymak anlamına gelir. Bu durum, dinde bireyi ve onun iradesini öncelemek demektir. Ehlü'r-Re'y ile Ehlü'l-Hadis arasında en temel tartışma, din alanında aklın kullanılması ile ilgilidir. Ehlü'r-Re'y aklın dinî nassları anlamada da kullanılması gerektiğini benimserken, Hadis ehli, aklın din alanında kullanılmasına şiddetle karşı çıkmıştır (Ay 2011: 10). Bu anlamda Evzâî'nin, "İnsanlar seni hep dışlasalar da Selef'in eserlerine

sarılamaya devam et; süsleseler de insanların görüşlerine uymaktan kaçın.” (İbn Abdilberr 1982: 491) sözü, kolektifliğin aklılık karşısında mutlak egemen olması gerektiğinin bir ifadesi olarak kabul edilmelidir. Bu anlamda re’y, salt akıl veya akılcılık şeklinde değıil, geçmişin, geçmiş uluların ve kuşakların belirleyiciliğinin dışına çıkma eğilimi taşıyan ve öncüllerini meşhur dinî paradigma dışında alan belli bir tür akıl olarak değerlendirilmektedir (İşcan 2012: 73)

İslam dininin ilkelerinin akıl tarafından yorumlanması, evrensel olmasının yegâne aracıdır. Selefi düşünce biçimi hem akla hem de onun yorumlama yetkisine karşı çıkmış, böylece İslam’ı yerel kültür unsurları içerisine sıkıştırmıştır. Sünnetin kapsamını aşamayan tutumun ise değıişen zaman ve zemin dikkate alındığında, akılcı olma imkânı yoktur. Selefiyenin akıl karşıtı olması, benimsediğı yaklaşımın bir sonucudur. Akbulut (2014: 125-126)’a göre Müslümanlardaki akıl tutulmasının arka planında Selefi düşünce yapısı bulunmaktadır.

“Selefi düşünce, hakikati yalnız Selef’te aramakta, Selef’in merkezine de hadis ve sünneti koymaktadır. Halbuki hakikat her yerde aranması gereken bir insanlık mirasıdır, yani alemde aranması gereken bir insanlık idesidir. Hadisçiler akıl düşmanlığı yaparak Kur’an’ın muhatabını ortadan kaldırdıkları gibi İslam’ın dünya görüşünün, diğere dinlere mensup insanlarca benimsenmesini de engellemişlerdir. Zira insanlardaki ortak payda olan akıl, Kur’an’a karşı bir tarzda konumlandırılarak, en azından bir tarafta yani hadisçiler safında devre dışı kalmıştır.” (Akbulut 2014: 125)

Aklın devre dışı bırakılmasıyla Kur’an da devre dışı bırakılmıştır. Bu anlamda “Akılla din olmaz.” demek, hem akılı hem de Kur’an’ı ilim kaynağı olmaktan çıkarmaktır. Müslüman toplumlardaki birçok problemin temelinde yer alan ilim fukaralığının ve az gelişmişliğin, bu tarzdaki anlayışların ürünü olduğu bilinmektedir.

d. Arapçılık Duygusu

Selefi algının oluşmasında Müslümanların fetihler sonucunda köklü kültürlerle karşılaşması çok önemli rol oynamıştır. Çok farklı kültürel ve sosyal değerlere sahip insanlar, birbiriyle karşılıklı etkileşime girmişlerdir. Ahmed Emin, (1975: 91) : “Arap evlerine Fars, Romalı, Suriyeli, Mısırlı ve

Berberi olmak üzere çeşitli milletlere mensup insanlar girmiştir. Artık bu ev, Arap evi olmaktan çıkmış türlü insanlardan müteşekkil karışık bir ev haline gelmiştir. Ama evin sahibi Arap'tır.” demektedir. Bu etkileşimin sonucunda, fethedilen yeni topraklarda yaşayan değişik kültürlere sahip insanların Arap-İslam toplumuna entegrasyonu, ciddi bir problem olarak ortaya çıkmıştır. Böyle bir manzara ile karşı karşıya kalan Arap-İslam toplumu, mevcut durumu varlığına yönelik büyük bir tehlike olarak değerlendirirken, olası yıkıcı etkilere karşı ayakta kalabilmek ve varlığını sürdürebilmek için, çok güçlü sosyal bir iç disipline ihtiyaç duymuştur.

Büyüklerin yolunu takip etme, ağır baskı altında olan yerel kültürün sığındığı son bir kale mesabesindedir. Eskilerin izini takip etme, dış tehdit altında gerçekleşen bir dayanışma ideolojisidir. Bu eğilim, dış tehditin gücü oranında derinleşmeye de gitmiştir. Kısaca, *Acem* anlayışlarının yaygınlaşması, Arap zevk ve zihniyetinin kaybolmaya yüz tutması karşısında, Arap aklına uygun bir tarzı hakim kılma kaygısı, büyüklere ve Selef'e tabi olmanın sosyal arka planını oluşturmuştur (İşcan 2012: 70-71).

Müslümanlar, bu kültürlerin etkilerinden İslam'ı korumak ya da savunmak adına farklı hareket tarzlarını benimsemiştir. Bununla ilgili olarak Müslüman toplumunda ortaya çıkan iki ana akımdan Ehlü'r-Re'y dışa açık Kur'an ortak paydası ekseninde düşünce geliştirirken, Ashabü'l-Hadis ise merkeze yani içe dönük, peygambere atfedilen rivayetler eksenli bir düşünce sistematiğini benimsemiştir. Ehlü'r-Re'y evrenselliği öne çıkarırken, Ehlü'l-Hadisçiler yerelliği tercih etmiş, hadis perdesi altında Arapçılık yapmış ve yeni olan her şeye karşı savaş açmıştır. Ehlü'l-Hadis ya da Ehlü's-Sünne zihniyeti, dini, onu eseri anlama yoluyla mahallileştirmek isteyen, bu suretle yerel kimliği kutsayan etnosantrik eğilimin bir uzantısını teşkil etmektedir (İşcan 2012: 20). Hadisçi zihin, Arap kültürünü koruma endişesi ile hareket etmiş ve İslam öncesinin siyasal ve sosyal değerlerini hadisleştirmiştir (Akbulut 2014: 128). Sakifetü Beni Saide sonrası yaşananların veciz bir özeti de bu şekilde yapılabilir. Bir başka ifade ile alt yapısını Emeviler döneminde kuran ve daha sonra Abbasiler döneminde iyice etkili hale gelen Ashabü'l-Hadis ekolu, İslam öncesi Arap geleneğinin Müslümanlaştırılmasını sağlamış ve böylece onu dokunulmaz bir ideal haline getirmiştir.

Hadis taraftarlığının teşekkülünde başrolde olan ve daha sonra kendi adlarına nispetle fıkıh mezhepleri kurulmuş olan İmam Malik, Şafiî ve Ahmed b. Hanbel'in üçü de Arap'tır. Arapların yaşantı ve kültürlerinde önceden beri

var olanlara bağlılık anlamındaki sünnet telakkileri, onlarda; Kitap, Sünnet, sahabe ve tâbiûna ittiba şeklinde tezahür etmiş görünmektedir. Hadisleştirilmiş olan bu telakkiye göre, bunların dışındakilerin hepsi, yani re'y ve kıyas, sonradan ortaya çıkmış bid'at görüşlerdir. Bunlara tabi olmak insanı delalete düşürür. Hatta onların din anlayışlarında Arapçılık önemli bir rol oynamış ve Arab'ı sevmek, imanın şubelerinden biri sayılmıştır. (Kâdı Ebu Ya'lâ 1410: 227) Lewis (1979: 67) bu konuda: "İslam'ın Arap milliyetçiliği ile aynileştirilmesi bizzat Arapların yeni mü'minlere karşı davranışlarında açıkça görülür. Arap olmayanların Müslüman olmaları fikri o kadar beklenilmeyen bir şeydi ki, mühtediler, Arap kabilelerinden birinin mevlası olmakla ancak mü'min olmuş kabul ediliyorlardı." demektedir.

Bütün bu sebeplerle sosyal değişmenin daha az yaşandığı, istikrar ve muhafazakarlığın hakim olduğu, Hz. Peygamber'in uygulamalarının yeterli görüldüğu Mekke ve Medine, Sünnet'in yurdu/Dâru's-Sünne olarak kabul edilmiş; büyük bir değişimin yaşandığı ve Arap olmayanların yoğunlukta olduğu, re'yin daha fazla kullanıldığı Irak ise, re'y taraftarlarının merkezi olarak görülmüştür. Bu yüzden, bu iki anlayış, bazen Irak Ehli ve Hicaz Ehli şeklinde de ifade edilmiştir. Bu kullanım hem bölgesel, hem de etnik yapıyla yakından ilgilidir. Nitekim aklî istidlalde bulunmak mevali olmakla ilişkilendirilmiş, hatta Ebu Hanife, Osman el-Bettî ve Hilâlu'r-Re'y'in re'ye başvurmaları, mevâli olmalarıyla açıklanmaya çalışılmıştır (Kutlu 2000: 63). Ancak bu kimselerin, içinde yaşadıkları bölgelerin kültürlerinden ve etnik yapısından etkilenmelerine rağmen, Araplaşmış oldukları için bu zihniyetin kalıpları dışına çıkmayı başaramadıkları görülmektedir.

Hadislerin tedvini konusunda öncülük eden siyasi kişilik olan Ömer b. Abdülaziz'in amacı, bir Arap düşünce disiplini yaratmaktır. Geçmişin izleri işte bu bakımdan oldukça önemlidir. O bu amacını dışa vuran bir şekilde, "Halifeler ancak üçtür: Ebu Bekir, Ömer ve Ömer." (Ahmed b. Hanbel 1983: 356). sözü ile kendisini Hz. Ali ve Hz. Osman'dan daha üst bir konumda görmüştür. Ama Ömer b. Abdülaziz döneminde yavaş yavaş anlaşılmaya başlanmıştır ki, gerçekte bu çaba, Arap iktidarında, İslam'ın hiç de Arap olmayan bir kültür versiyonuna yol açmıştır. Bu, Araplar adına bir zaaftır. Çünkü Arap olmak, memleketler fetheden asıl ve kuvvetli unsur olduğu için, hayatın düzeni onların düşünelşlerine uygun şekle sokulmalıdır (Ahmed Emin 1975: 93). Yapılması gereken şey, bir Müslüman-Arap cemiyeti taslağı

oluşturmak ve toplumu da bu taslağa uygun bir hale getirmektir. İslam'ın Arap toplumunun kültürel yapısı içerisinde ortaya çıkması, bir Arap düşünce disiplinine ihtiyacın gerekçesini oluşturuyordu. Araplaştırma-İslamlaştırma, Müslüman toplumun birliğini sağlamanın yegâne yoluydu.

Hadis cemaati, gelişmeleri aidiyet ve tanımlama düzeyinde bir buharlaşma olarak görmüştür. Felsefi eserlerin tercümesi ve incelenmesi, bilginin, Arap-İslam çerçevesinin dışında aranmasına tekabül ettiği gibi, aklın ve akılcı tutumun yaygınlaşması da, sünnet ve cemaat kapsamını aşma ile eş anlamlıdır. Bu yüzden yerel kültür savunucuları, yabancı bir dilde ve yabancı bir tecrübeye hikmetin aranmasını şiddetle reddetmişlerdir. Selefî zihniyet, burada da kendini, belli bir kimliği koruma çabası olarak göstermiştir. Cabiri (2011: 254)'ye göre, ilmin tedvin edilmesi, özel bir tarzda hadislerin yazılması ve bölümlere ayrılması sürecine, Arap-İslam kültür mirasının toplanmasını hedefleyen bir tepki olarak bakılabilir.

Buhari, (1991: 66-80) *Halku Efâli'l-İbad* adlı eserinde Mu'tezilî yönelişi kastederek, *ucme* nin yani Arapçayı bilmemenin ya da ona yabancı olmanın, onları helake sürüklediğini ifade etmekte, ilmin ortadan kalktığı uyarısını yapmakta, sünnetin bir kısmını inkar etmenin tamamını inkar etme olduğunu belirtmektedir. İşcan (2014: 99)'a göre Buhari'nin bütün bu görüşlerini, “*et-Teârrub ba'de'l-Hicre; Yeniden Araplaşmayı Sağlama*” şeklinde tercüme edebilecek bir başlık altında sunması, yeni durumlar karşısında Hadis cemaatinin gagesini ortaya koyması bakımından ilginçtir. Şu halde Selefilik, Arap gerçeğinin bütün özgünlüğüyle doğrudan dâhil olduğu çok farklı faktörlerin katkıda bulunduğu bir süreç sonucunda ortaya çıkmıştır.

Sonuç

Selefî zihniyet, aklı devre dışı bırakarak İslam'ın ideal tatbikatının geçmişte yaşanıp bittiği ve bir daha yaşanamayacağı iddiasından hareketle, İslâm düşünce tarihinde sahâbe ve ilk nesillerin görüş, fiil ve uygulamalarının idealizasyonu ve kutsallaştırılması sürecini başlatmıştır. Geçmiş bu şekilde kutsallaştırılınca, tarihten daha çok dinin bir parçası haline gelmiş ve böylece gelenek adeta dinleştirilmiştir.

Selefî algı, mutlak doğruyu temsil ettiği iddiasında olduğu için, farklı çözüm yollarına geçit vermemekte; yenilik, değişim ve dönüşüm, gelişme, yeniden inşa, sorgulama ve değerlendirme gibi özgürlük gerektiren tüm insani eylemlere karşı direnci, katı ve sert bir tutum sergilemeyi öngören

gerici bir zihniyeti temsil etmektedir. Sonradan olanları geçmişte olanların bir gölgesi şeklinde anlayan bu zihin, bu günü ve geleceği sonlanmış bir geçmişe indirgerken, İslam'ın evrensel ölçekte doğru anlaşılmasını ve İslam ortak paydası bilincinin gelişmesini, insanların bilgi ve değer üreterek egemen bir özne olmasını engellemektedir.

Selefi anlayışın esas kabul ettiği “*En hayırlı dönem benim dönemim, sonra arkasından gelen, sonra onun arkasından gelen dönemdir.*” (Müslim 2005, 2: 325-326) anlamındaki hadis doğru kabul edilecek olursa, her iyi şeyin Hz. Peygamber döneminde olduğunu ve sonraki her süreçte gittikçe negatifleşen, gerilene bir durum olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Her sonraki dönemin değerinin azaldığı bu tür bir tarih tasavvuru ile ilerlememiz, kalkınmamız ve geleceği inşa etmemiz mümkün değildir. Oysa sonrasının öncekinden daha iyi olacağı (Duhâ 95/4) şeklinde bir düşünceyle sürekli önümüze bakmak, psikolojik olarak kendi imkan ve kabiliyetlerimize güven duyabilmemizi ve eskisinden daha güzelini ortaya koyma cesareti gösterebilmemizi sağlayacaktır. İnsanın fitratına uygun olan davranış şekli de budur.

Atalara uyma, her dönemde ve her yerde kendini hissettiren insanlık tarihinin genel bir problemidir. Bu problemin en yaygın ve kaçınılmaz sonucu ise din ve geleneğin iç içe girmesidir. Din alanındaki doğru bilgi yetersizliği, bu durumun ortaya çıkmasındaki en önemli sebeptir. Kutsal kitabımız Kur'an-ı Kerim, insanları ataları kutsamak ve geçmişini sorgulamadan, ataları kayıtsız ve şartsız şekilde taklit ve takip etmek konusunda uyarmıştır. Ayrıca Kur'an doğru ve bilimsel bilgi edinme yollarını da göstermiştir. Ancak bu uyarının Müslümanlar üzerinde etkili olmadığı ve yeterince ders alınmadığı görülmektedir. Dinlerini kutsamayı, ataların kutsanması şekline dönüştüren Müslümanların gerileme süreci de bu şekilde başlamıştır denebilir.

Cahiliye döneminin toplum organizasyonunda kurucu özelliğinin kabilecilik olduğu bilinmektedir. Kabileciliğin kendisini üzerine konumlandığı olgu ise Atalar Kültüdür. Müslümanlar konuyla ilgili ayetleri, sadece geçmiş milletler ve cahiliye dönemi Arapları ile ilişkilendirirken, kendilerinin de atalarının yapmış olduğu davranışların kesinlikle iyilik içerdiğine dair inanç hususunda, zaman zaman onlar gibi hareket ettikleri görülmektedir. Selefiyye kavramının günümüz dahil tarihin her diliminde mevcut olması ve taraftar bulması, üstelik “*Fikirler eskidikçe etkinlikleri*

artar.” tezinden hareketle taraftar sayısını artırması bunu gösterir.

Batı Medeniyeti'nin hayatın tüm alanlarında güç sahibi olmak konusundaki meydan okumasının karşısında, bugünkü gelişmişlik seviyeleriyle cevap vermekte zayıf ve aciz kalan Müslümanlar, güç ve medeniyet sahibi olduklarını düşündükleri geçmişleriyle, bu meydan okuma karşısında ayakta kalabilecekleri yanlına düşmüşlerdir. Oysa bu anlayış sorunlara çözüm üretmekten çok uzaktır ve mevcut olumsuz durumu daha da derinleştirmektedir.

Geleceğimizin daha güzel olması için yapılması gereken şey geçmişe acımasızca saldırmak ya da kayıtsız şartsız ona sarılmak ve onu kutsamak değil, tam tersine geçmişi sorgulayarak bu duruma düşülmesini sağlayan nedenleri tespit etmek ve yanlışların yerlerine doğruları koymaktır. Çünkü sonuçları değiştirmenin tek yolu nedenleri değiştirmektir. Yoksa dünyadaki ilahi din mensupları göz önüne alındığında, bütün dünyada yaşanan eğitimsizlik, geri kalmışlık, atâlet, açlık, sefalet, kimlik bunalımı, terör-şiddet, temel hak ve hürriyetlerden mahrum olma, cinsiyet ayrımcılığı, güven ve huzur içerisinde yaşayamama gibi sorunların en yaygın ve derin bir şekilde yaşandığı yerlerin, Müslümanların buldukları coğrafyalar olduğu gerçeği asla değişmeyecektir. Yüce Allah bu konuda: “*Bir toplum kendi durumunu değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez.*” (Râd 13 /11) buyurarak, sorumluluğun insanda olduğunu açıkça ortaya koymakta ve bunun hesabının da Müslümandan sorulacağını anımsatmaktadır.

Kaynaklar

- Ahmed b. Hanbel, (1983). *Kitâbu'z- Zühd*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Akbulut, Ahmet,(2001). *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Ankara: Pozitif Matbaacılık.
- _____, (1992). *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Ankara: Birleşik Yayıncılık.
- _____, (2014). “Selefliliğin Teolojik ve Düşünsel Temelleri”, *Tarihte ve Günümüzde Seleflilik* içinde, İstanbul.: Ensar Neşriyat.
- Ahmed Emin, (1975). *Fecru'l- İslam*, Beyrut: Dâru Kütübi'l-Arabi.
- Armağan, Mustafa, (1992). *Gelenek*, İstanbul: Ağaç Yayınları.
- Ay, Mahmut,(2011). *Sistematik Kelam*, Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları.
- Baktır, Mehmet,(2004). “Mütekadimin Selefiyye ve Düşünce Yapısı”, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, VII(2): 25-48.
- el-Beyhaki, Ebu Bekir Ahmed b. El-Huseyn,(1410). *Şuâbu'l- İman*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l- İlmiyye.

- W.Brown, Daniel, (2009). İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek, çev. Sabri Kızılkaya-Salih Özer, 2. baskı, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b.İsmail, (1991). *Halku Efâli'l- 'İbâd*, tahkik ve takdim: Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Daru'l- Ceyl.
- Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b.İsmail,(1987). *Sahih-i Buhari ve Tercümesi*, çev. Mehmet Sofuoğlu, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Burke, Peter,(2004). *Bilginin Toplumsal Tarihi*, çev. Mete Tuncay, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- el-Buti, Muhammed Said Ramazan, (1988). *es-Selefiyye Merheletün Zemeniyyetün Mubâreketün La Mezhebun* İslamiyyün, Şam: Dâru'l-Fikr.
- Cabiri, Muhammed Abid, (2011), *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, İstanbul: Kitabevi.
- Cevizci, Ahmet,(2000). *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Çetin, Halis,(2005). “Ezelden Ebeye Kadîm Bilgelik’in Kutsal Yolculuğu: Gelenek”, *Muhafazakâr Düşünce*, I (3) : 153-171.
- Dabaşı, Hamid, (1995). *İslam'da Otorite*, çev.: Süleyman E. Gündüz, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Devellioğlu, Ferit, (2012). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, 29. Baskı, Ankara: Aydın Yayınevi.
- Düzgün, Ş. Ali, (1997). *Din, Birey ve Toplum*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Güler, Zekeriya, (2009). “ Selefî Hareketin Tarihi Kökenleri ve Yöntem Problemi”, *Marife*, IX(3): 47-74.
- Gündüz, Şinasi (2004). “Kur'an Vahyi ve Diğerleri Zincirin Son Halkası Olarak İlk Buluşma”, *İslamiyat*, VII(1): 13-28.
- Hançerlioğlu, Orhan, (1975), *İnanç Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- el-İsfahâni, Râgıb,(2007). *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çeviren ve notlandıran: Yusuf Türker, 1. Baskı, İstanbul: Pınar Yayınları.
- İbn Abdilberr,(1982). *Camiu'l-Beyani'l-İlm ve Fadlihi ve ma Yenbaği fî Rivayetihi ve Hamlihi*, takdim: Abdulkerim el- Hatip, Kahire: Dâru'l-Kütubi'l- İslamiyye.
- İbn Hibban, Ebu Hatim Muhammed b. Hibban b. Ahmed, (1987). *es-Sîretu'n- Nebviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ*, Tashih: S.Aziz Bey, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye.
- İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdülmelik b. Hişam b. Eyüp el-Himyerî, (1985). *İslâm Tarihi Siret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, trc., Hasan Ege, İstanbul: Kahraman Yayınları.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineveri, (1976). *Te'vilu Muhtelifü'l-Hadis*, Muhammed Zuhri en-Neccar, Beyrut: Daru'l-Ceyl.
- İbn Manzur, (1993). *Lisânu'l-Arab*, 3. Baskı, Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İşcan, Mehmet Zeki, (2012). *Seleflik-İslami Köktencilik'in Tarihi Temelleri*, 4. Basım, İstanbul: Kitap Yayınevi.

- _____, (2014). "Selefilğin Temel Esasları ve Sosyo-Politik Arka Plan", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- _____, (2006), "Sunnî Düşüncede Dinî Bir Otorite Olarak 'Selef' Fikrinin Ortaya Çıkışı", *Dinî Otorite* içinde, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- İzmirli İsmail Hakkı, (1981). *Yeni İlm-i Kelam*, haz. Sabri Hizmetli, Ankara: Umr-an Yayınları.
- Kâdı Ebu Ya'lâ, Muhammed b. El- Huseyn b. Muhammed b. Halef b. Ahmed b. Ahmed el -Ferrâ el- Bağdadî, (1410). *el-Kadî Ebu Ya'lâ ve Kitâbuhu Mesâilü'l-İman*, tahk. Suûd b. Abdülaziz el-Halef, 1. Baskı, Riyad: Daru'l-Asıma.
- Kahveci, Niyazi, (1996). *İslâm Siyaset Düşüncesi*, Ankara: Türk Demokrasi Vak-fı Yayınları.
- Karaman, Hayrettin, (1975). *İslâm Hukukunda İçtihat*, Ankara: DİB Yayınları.
- Kardâvî, Yusuf, (1993). *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul, 2.Bas-kı, Kayseri: Rey Yayıncılık.
- Kazanç, Fethi Kerim, (2010). "Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anla-yışı ve Sonuçları", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, VIII(1): 93-121.
- Kırbaçoğlu, Hayri, (1993). *İslâm Düşüncesinde Sünnet-Yeni Bir Yaklaşım*, Anka-ra: Fecr Yayınları.
- Koca, Ferhat,(2002). *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem-Hanbeli Mezhebi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Kutlu, Sönmez, (2000). *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 1. Baskı, Ankara: Kitabiyat.
- _____, (2001). "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu" *İslamiyat*, IV(4): 15-36.
- Le Bon, Gustave, (1988). *Ulusların Yükselişlerinin Psikolojik Yasaları*, çev. Mehmet Demirezer, İstanbul: Ufuk Yayınları.
- Lewis, Bernard, (1979). *Tarihte Araplar*, çev.Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Lukas, Steven, (1997). "İktidar ve Otorite", çev. Sabri Tekay, Robert Nisbet-Tom B. Bottomore, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* içinde, Ankara: Ayraç Yayınları.
- Müslim, Ebû'l- Hüseyin b. el-Kuşeyri, (2005). *Sahîh-i Müslim Muhtasarı*, Çev., Thrç. ve Notlar, Abdullah Feyzi Kocaer, İstanbul: Hüner Yayınevi.
- Onat, Hasan, (1993). *Erneviler Devri Şîî Hareketleri*, Ankara: TDV Yayınları.
- _____, (2014). "İslam Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şi'î-Selefi Kutuplaşması", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik* içinde, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Sönmez, Vecihi, (2010), "Selef Düşüncesinin Tarihi Arka Planı ve Selefilik", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, Bişkek, (9-10): 169-185.
- Şafîî, Muhammed b. İdris, (2010). *er-Risâle*, çev. Abdülkadir Şener-İbrahim Çalışkan, Ankara: TDV Yayınları.

- Tözluhurt, Mehmet, (2014). “Kur’an’da Yer Alan Geleneklerin Farklı Bir Açıdan Değerlendirilmesi”, *Bilimnâme*, XXVI(1): 133-156.
- *Türkçe Sözlük*, (1988). TDK, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Türkdoğan, Orhan, (1977). *Çağdaş Türk Sosyolojisi*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Ünal, Yaşar, (2011). *İnsan Egemenliğinin Teolojik Temelleri*, Basılmamış Doktora tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Watt, W. Montgomery, (1985). “Batılı İlim Adamlarının Kur’an’a Yaklaşımları”, *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu*, (16-18 Eylül), İzmir: Dokuz Eylül Ün. Yayınları.
- _____, (1997). *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, Türkçesi: Turan Koç, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Welhausen, Julius, (1963), *Arap Devleti ve Sükutu*, çev. Fikret Işıltan, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Yavuz, Yusuf Şevki, (2006). “Kur’an-ı Kerim’de Dinî Otorite”, *Dinî Otorite* içinde, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Yılmaz, Hüseyin, (2004). “Gelenekselcilerin Modernlik Yorumu: Niceliğin Egemenliği”, *İslâmiyât*, VII(4): 95-107.
- Yücesoy, Hayrettin, (2005). “Mihne”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları.

İSMÂİLİ DAVET: SOSYO-POLİTİK GELİŞİM SÜRECİ

Muzaffer Tan*

Öz

İslam düşünce tarihi içerisinde itikadi veya ameli bakımdan çok sayıda mezhebi farklılaşma kendisini göstermiştir. Yaşanan farklılaşmalar aslında söz konusu mezhebi yapıların sonraki seyrine doğrudan etkide bulunan ve onu diğer mezheplerden ayıran en önemli unsur, bir başka ifadeyle alamet-i farikaları olagelmıştır. İsmâîlilik açısından bakıldığında bu farklılaşmaların çerçevesi hem yatay hem de dikey düzlemde oldukça geniştir. İsmâîlilik, sahip olduğu teorik ve pratik uygulamalarla diğer mezheplerden yapısal olarak ayrılmaktadır. Örneğın nâtik-sâmit ilişkisi, zâhir-bâtın ayrımı, ulvi âlem-süfli âlem ilişkisi, davet yapılanması gibi İsmâîlî düşüncenin lokomotifi olarak nitelenebilecek unsurlar, diğer mezheplerde birebir karşılığı olmayan ve ağırlıklı olarak İsmâîliliğe özgü farklılaşma biçimleridir. Bu makalede İsmâîlîli davet yapılanmasının genel karakteri üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: İsmaililik, Davet, Dai, Natık, Samit, Zahir, Batın, İmamet

Abstract

Ismaili Dawa: Socio-Political Development Process

Many sectarian differentiations, theological or legal, have been taken place in the history of Islamic thought. These differentiations also directly affected the later developments of the sects/madhhabs and became most distinctive features of theirs. As for Ismailism, the framework of this differentiation is highly large in both horizontal and vertical levels. Due to its theoretical and practical aspects, Ismailism structurally differs from other sects. For example, the elements such as nâtiq-sâmit relationship, zâhir-bâtın distinction, relationship of the lower and higher worlds and the dawa

* Yrd. Doç.Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, tanmuzaffer@yahoo.com

organization that can be described as the locomotives of Ismaili thought are the forms of differentiation particularly seen in Ismailism and, apart from the exceptions, not found in the other sects. In this paper the general nature of Ismaili dawa organization will be dealt with.

Key Words: Ismailism, Dawa, Daî, Natiq, Samit, Zahir, Batin, İmamate

1. İsmâîlîliğin Tarihsel Seyrine Genel Bir Bakış

İsmâîlîliğin tarihi, altıncı imam olan İmam Ca'fer es-Sâdık'ın 148/765'teki ölümünden sonra yerine kimin geçeceği konusunda yaşanan tartışmalarla başlar (en-Nevbahtî, 1936: 58). Bu tartışmalarda imametini, Ca'fer es-Sâdık'ın en büyük oğlu olan İsmail kanalıyla devam edeceğini ileri süren Hâlis İsmâîlîyye ve Mübârekiyye adında iki grup ortaya çıkmış ve bunlar İsmâîlîliğin nüvelerini oluşturmuştur. Hâlis İsmâîlîyye İsmail'in öldüğü iddiasına karşı çıkararak onun babası Ca'fer es-Sâdık'tan sonraki gerçek imam olduğunu savunmuştur. Mübârekiyye ise İsmail'in ölümünü kabullenip, oğlu Muhammed b. İsmail'in imametini savunmuştur (et-Tabersi, trz.: 292).

Cafer es-Sadık'ın en büyük torunu olması ve Musa Kazım'dan sekiz yaş büyük olması Muhammed b. İsmail'i dedesinin ölümü öncesinde ve sonrasında yaşanan imamet tartışmalarının içine çekmiştir. İsmâîlîlik dışı kaynaklardan hareketle Muhammed b. İsmail'in siyasi faaliyetleri ve onun İsmâîlîliğin ilk öncüleri olan Mübârekiyye ile olan ilişkileri aydınlatılamamaktadır. Ancak İsmâîlî kaynaklara göre o bizzat İsmâîlîliğin gelişmesi ve yaygınlaşması için faaliyetlerde bulunmuştur. Hârûn er-Reşîd döneminde Abbasî karşıtı faaliyetler içerisinde bulunması nedeniyle, Abbasi iktidarının sıkı takibi altında tutulmuş ve sık sık yer değiştirmek durumunda kalmış (Hatim b. İbrahim el-Hâmidî, 1942: 107-108), böylelikle de Abbasî iktidarının takibâtından kurtulabilmiştir. Gittiği bölgelerdeki insanlarla iyi ilişkiler kurmuş ve etrafında onu seven ve ona bağlılık sergileyen bir çevre geliştirmiştir. İsmâîlî kaynaklardaki bilgileri doğru kabul edersek onun etrafında faaliyet gösteren kimselerin dâî olarak isimlendirilmiş olmasından hareketle (İdris İmadüddin, 1978: IV/356), Muhammed b. İsmail'in İsmâîlî davetin ilk tohumlarını eken ve bu çerçevede davetin muhatap kitlesini genişleten kimse olduğu söylenebilir. Muhammed, faal bir yaşamın ardından muhtemelen Me'mun'un iktidara geçtiği 200'lü yıllarda vefat etmiştir (İbn Ebî'l-Hadîd, 1404: XVI, 111).

Muhammed b. İsmail sonrası süreçte İsmâîlî davet onun soyundan gelen

Abdullah b. Muhammed b. İsmail er-Radî, Ahmed b. Abdillâh et-Takî ve Hüseyin b. Ahmed ez-Zekî adında üç imam kanalıyla sürdürülmüştür. Bu imamların öncülüğündeki faaliyetler, İsmâîlîlikte “*Gizli İmamlar*” dönemi olarak adlandırılmaktadır. Bu imamların faaliyetleri ve tarihi kişiliklerine dâir bilgiler tartışmalıdır. Muhtemelen bu liderler kendilerini Abbasi iktidarının saldırılarından korumak için gizlice faaliyette bulunarak uzun bir süre açıktan imamet iddiasında bulunmuş olmalıdırlar. Bu gizli imamlar, İsmâîlî davet içerisinde Muhammed b. İsmail’in *hüccetleri* olarak tanındılar ve muhtemelen daha çok taraftar kazanabilmek için uzun bir süre Muhammed b. İsmail adına davette bulundular. Bununla birlikte birçok önde gelen İsmâîlî dâîler de dâhil olmak üzere İsmâîlî kitlelerin ezici çoğunluğu bu durumdan haberdar değildi ve Muhammed b. İsmail’in Mehdi olarak geri döneceğine gerçekten inanmaktaydılar (İdris İmadüddin, 1978:V, 350 vd; Seyyidna el-Hattâb, 1942: 35; en-Nisâbüri, 1942:157-184; Tan, 2005: 60 vd.).

İsmâîlîliğin merkezi başlangıçta Huzistan’daki Ehvaz ve Asker Mukram şehirleriydi. Daha sonra Basra ve sonunda Şam’ın kuzeyinde yer alan Selemiyye şehri davetin merkezi oldu. Gizli imamların öncülüğünde sürdürülen yer altı faaliyetleri yaklaşık bir asırlık süre sonunda 260/874 yılında belli bir neticeye ulaştı ve eş zamanlı olarak İslam coğrafyasının Irak, Horasan, Yemen, Mağrib gibi bölgelerinde İsmâîlî dâîler ortaya çıktılar ve İsmâîlî daveti yaymak için geniş bir faaliyete giriştiler. Birkaç on yıl içerisinde güney Irak ve güneybatı İran’dan Yemen, Bahreyn, Suriye, Cebel, Horasan, Maveraünnehir, Sind ve nihayetinde İsmâîlî-Fatimiler devletinin kurulacağı Kuzey Afrika gibi İslam âleminin diğer bölgelerine hızla yayılmayı başardılar (Tan, 2008: 55-74).

Davetin hızlı bir şekilde yayılması süreci içerisinde olduğu 286/899 yılında İsmâîlî hareket içerisinde ciddi bir bölünme meydana geldi. 286/899’da Mehdi-Kaim’in son hücceti Said b. Hüseyin el-Ubeydullah, kendisinden önceki diğer üç hüccetin aslında Muhammed b. İsmail’in soyundan gelen imamlar olduklarını ve kendisinin de onların soyundan beklenen Mehdi-Kaim olduğunu ileri sürdü. Böylece o, Muhammed b. İsmail’in Mehdi olarak döneceği fikrini reddetmiş oldu. Ubeydullah, İsmâîlî davet içerisinde başta Hamdan Karmat ve Abdan olmak üzere önde gelen dâîlerden ciddi tepkiler aldı ve neticede İsmâîlîlik 286/899 yılında iki ayrı gruba ayrıldı. Bu gruplardan daha sonra Fatimi İsmâîlîliği diyeceğimiz bir grup Ubeydullah’ın öğretide yaptığı değişiklikleri onaylayıp merkezi liderliğe bağlı kalmaya devam etti ve Ubeydullah ile daha önce hüccet olarak bilinen liderliğin Ca’fer es-Sâdık’tan

sonraki imamlar olduklarını kabul etti (Nuveyri, 1948: XXV, 230 vd; Daftary, 1990:125-128; Tan, 2005: 130vd).

Diğer gruba gelince, Ubeydullah'ın fikirlerini reddederek daha önceki İsmâilî görüşlere, yani Muhammed b. İsmail'in Mehdi olduğu ve yakın bir zamanda ricat edeceği görüşüne bağlı kaldı. Bunlar Irak dâîsi Hamdan Karmat'a nispetle Karmatîler (*Karâmita*) olarak anılmayaydılar. Karmatîler, Hamdan Karmat'ın ortadan kaybolması ve Abdan'ın öldürülmesi üzerine bir süreliğine büyük bir karışıklık yaşadılarsa da, daha sonra toparlandılar ve özellikle Irak, Suriye, Bahreyn'de, hatta Horasan ve Cibal bölgelerinde ciddi anlamda güçlendiler. Öyle ki Bahreyn'de 470/1077 yılına kadar devam edecek olan Bahreyn Karmatîler devletini kurdular (Daftary, 1990: 161).

Diğer yandan Horasan'daki ilk İsmâilîler'den kayda değer bir kesim Fatimî İsmâilîlerine katıldı. Aslında Ubeydullah'ı destekleyenlerin asıl karargâhlarından birisini Yemen oluşturmaktaydı. Orada Yemen'in önde gelen İsmâilî dâîlerinden Ali b. Fadl, başlangıçta Ubeydullah'ın yeni iddialarını kabul ettiyse de, 299/912 yılında Karmatî tarafa geçip kendisini beklenen Mehdi olarak ilan etti. *Mansûr'u'l-Yemen* olarak bilinen diğer önde gelen Yemen İsmâilî dâîsi İbn Havşeb (302/914), Ali b. Fadl'ın baskılarına karşı koyarak ölümüne kadar Ubeydullah'a bağlı kaldı. İbn Havşeb tarafından Sind ve Kuzey Afrika'ya gönderilmiş dâîler de Ubeydullah'ın imametini kabul ederek onun adına faaliyette bulunmaya devam ettiler.

İsmâilîlik içerisinde yaşanan bölünmeden sonra Karmatîlerle anlaşmazlığa düşen Ubeydullah, can güvenliği tehlikesinden dolayı dâî Ebû Abdullah eş-Şîi liderliğinde yürütülen İsmâilî davetin ciddi anlamda güç kazandığı ve kök saldığı Mağrib'e gitmek üzere İsmâilî davetin merkezi karargâhı konumundaki Selimiyye'yi 289/901 yılında terk etmek zorunda kaldı. Mağrib'e yolculuğunda 292/905 yılında Sicilmase'de Abbasilerin baskısıyla Midrari emiri tarafından yakalanıp bir süre hapsedildi. Diğer taraftan 280/893 yılından itibaren dâî İbn Havşeb'in emriyle Mağrib'te İsmâilî davet faaliyetlerine başlayan ve bölgedeki mahalli iktidarları teker teker yıktıktan sonra Fatimiler devletinin temellerini atan İsmâilî dâîsi Ebû Abdullah eş-Şîi, Mehdi Ubeydullah'ı hapsedildiği yerden kurtardı ve böylece Mehdi Ubeydullah 297/909 yılında kurulan Fatimiler devletinin ilk halifesi oldu. Mehdi Ubeydullah'ın Afrika'daki hilafetinin başlamasıyla İsmâilîlik'teki gizlilik (*setr*) dönemi de sona erdi ve böylece İsmâilî imamın bizzat Mehdi ünvanıyla iktidarda olduğu açıktan davet (*Keşf* ya da *Zuhûr*) dönemi başladı

(Kadı Numan, 1970: 54-257; İdris İmadüddin, 1978: V/44-112; İbn İzari, 1948: I/124 vd; Makrizi, 1948: 55-66).

Bu dönem Fatımi hilafetinin 297/909 yılındaki kuruluşundan Fatımi halifesi Müstansır'ın 487/1084'deki ölümünün ardından İsmâîlîlik içinde yaşanan büyük bölünmeye kadarki dönemi kapsar. Klasik Fatımî dönemi adı verilen bu dönemde Fatımi halifeleri yalnızca yönettikleri imparatorluk sınırları içinde değil, İslam âleminin her yerindeki İsmâîlîlerin çoğunluğunca meşru imamlar olarak kabul edildiler. Ebû Hatim er-Râzî (322/933), Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (331/942), Kadı Numan olarak tanınan Ebû Hanife en-Numan b. Muhammed (363/973), Ebû Yakup es-Sicistanî (361/972), Hamidüdin el-Kirmanî (411/1020), el-Müeyyed fi'd-Dîn eş-Şirâzî (470/1077), Nasır Hüsrev (481/1088) gibi çok sayıda İsmâîlî yazar ve dâinin eserlerinde görüldüğü gibi bu devirde İsmâîlîlik gerek

siyasi ve ekonomik, gerekse edebiyat alanında "altın çağını" yaşamıştır. Bu devirde İsmâîlî dâiler kendi öğretilerini açıklayan çok sayıda eser kaleme almış, İsmâîlî daveti sadece Fatımî devleti sınırları içinde değil, Hindistan ve Maveraünnehir'e kadar yaymışlardır.

Dördüncü Fatımî halifesi Muiz döneminde (341-365/953-975) Fatımiler, içerde barış ve emniyet içerisinde yaşarken, aynı zamanda İslam dünyasına doğru genişleme siyasetini izlemişlerdir. Bu siyasetin sonucu olarak 358/969'da Mısır ve kısa bir süre sonra da Hicaz ele geçirilmiş ve Muiz doğudaki Karmatîlerin dikkatini çekmek için onların birtakım görüşlerini Fatımî İsmâîlî davete dâhil etmiştir. Muiz, Karmatîlerin desteğini kazanmak amacıyla 286/899 yılında yaşanan bölünmeden önceki İlk İsmâîlî görüşlerin bir kısmını, birtakım değişiklikler yaparak kabul etti. Muiz'in imamet anlayışında gerçekleştirdiği değişiklikle Muhammed b. İsmail'in Kaim ve Nâtik olarak yapması gereken görevleri artık halifeleri konumundaki İsmâîlî imamlara, yani Fatımî halifelere geçti. Bu halifeler de başlangıçta gizlenmişlerdi, ancak Keşf/Zuhur döneminin başladığı Ubeydullah Mehdi ile birlikte açıkça ortaya çıkmışlardı. Kıyamete kadar var olacak bu halifeler Kaim'in bütün görevlerini aşamalı olarak yerine getireceklerdi. Ayrıca Muiz, dâi Nesefî ve Ebû Hatim tarafından ortaya konup Karmatîler arasında yayılan Yeni Eflatuncu-İsmâîlî evren anlayışını onaylayıp Fatımî İsmâîlîlerinin resmi evren anlayışı olarak kabul etmiştir.

Muiz'in bu faaliyetleri kısmen başarılı oldu. Hayatının ortalarına kadar Karmatî kanatta yer alıp Nesefî'nin öğretisine bağlı olan Ebû Yakub es-

Sicistani, Muiz döneminde Fatımî davete geçti ve bu dönemde kaleme aldığı eserlerinin tamamında Fatımî halifelerin imametinin meşruiyetini savundu. Bunun neticesinde Sicistani'ye bağlı olan Horasan, Sistan ve Mekran Karmatîlerinin büyük bir kısmı da Fatımî kanada geçti (el-Hamdanî, 1958: 3).

Fatımî halifesi Hâkim Biemrillah döneminde (386-411/996-1021) Fatımî İsmâilî daveti kayda değer bir canlılık kazandı ve Fatımî toprakları dışında bilhassa Irak ve İran'da yayılma imkânı elde etti. Kahire'deki *Dâru'l-İlm*, el-Ezher ve diğer merkezlerde eğitilen Fatımî dâiler düzenli olarak Fatımî devleti sınırları içerisindeki ve dışındaki farklı bölgelere gönderiliyorlardı. Bu dönemde doğu bölgelerindeki en meşhur Fatımî dâisi konumunda olan Hamidüddin Ahmed b. Abdullah Kirmânî (411/1020), Hıristiyan ve Yahudi dillerine, inançlarına ve kutsal kitaplarına tam olarak aşına, dinler arasındaki münazaralarda kudretli bir kelimciydi. O, kendisinden önce önde gelen dâilerden Nesefî ile Ebû Hâtim er-Râzî arasında çıkan birtakım fikri ihtilafları *Kitabu'r-Riyâd* adlı eserinde ele aldı. Genel olarak Şeriatın ehemmiyetini vurgulayan Ebu Hatim'in yanında yer alarak Nesefî'nin İslam şeriatının nesh edildiğiyle ilgili görüşlerine şiddetle saldırdı. O, sadece Fatımî İsmâilîliğinin felsefi ve kelami farklı yönlerini tam ve sistemli olarak açıklamakla kalmadı, aynı zamanda yeni birtakım görüşler de ortaya koydu. Bunların en önemlisi Farabî ekolünden Müslüman felsefecilerden etkilenecek ortaya koyduğu İsmâilî Yeni-Eflatuncu evren anlayışıydı (Kirmani, 1960: 177 vd. Daftary, 1990: 225-226).

Müstansır'ın hilafeti döneminde (427-487/1036-1094) Irak, İran ve Maveraünnehir'de İsmâilî daveti doruğa ulaştı. Bu dönemin en önde gelen dâisi babası Fars bölgesindeki davetin başında görev yapmış olan *Müeyyed fi'd-Din Şirazî* (470/1078) idi. Müeyyed, Buveyhî hanedanlarından Ebu Kalıcar Merzuban (415-440/1024-1048) ve Deylem'de önemli makamlara sahip çok sayıda kişiyi İsmâilî davete kazandırdı. Onun kelam, felsefe, fıkıh, tevil ve diğer ilimlerle ilgili çeşitli konuları içeren *el-Mecâlisü'l-Müeyyediyye* adlı eseri İsmâilî düşüncenin zirveye ulaştığı eserlerdendir. Halife Müstansır'ın 487/1094 yılındaki vefatından sonra vezir Efdal b. Bedru'l-Cemalî iktidarı tamamen eline geçirdi ve halife olması gereken Müstansır'ın büyük oğlu Nizar'ın yerine Müsta'lı Billah lakaplı Ebu'l-Kasım Ahmed'i hilafete getirdi. Efdal devletin ve davetin üst düzey yetkililerine Müstâlî'ye beyat edip Müstansır'ın makamına oturtmaları için baskı yaptı. Daha önce benzeri görülmemiş bu girişimler İsmâilî hareketi büyük sıkıntılara soktu ve o

zamana kadar tek bir hareket etrafında faaliyet gösteren İsmâîlîler, kısa sürede Nizarîler ve İsmâîlîler olmak üzere iki ayrı kola ayrıldılar. 488/1090 yılının sonlarında Nizar, Müstali'nin emriyle oğullarından biriyle birlikte zindanda öldürüldü.

İsmâîlîlerin birbirine karşı düşmanca tavırlar besleyecek olan bu iki gruba ayrılması, genel anlamda bir zayıflamaya ve İsmâîlî davette telafisi mümkün olmayan sonuçlara yol açtı. Mısır ve Suriye İsmâîlîlerinin ekseriyeti ile Yemen ve Gucerât İsmâîlîlerinin tamamı Müstali tarafında yer alırken, Şam İsmâîlîlerinden önemli bir topluluk, Irak, İran, muhtemelen Bedehşan ve Maverâünnehir İsmâîlîlerinin tamamı da Nizar'ın halife ve imam olması gerektiğini savundular. Daha sonraki asırlarda Müsta'lî ve Nizarî İsmâîlîleri İslam âleminin doğu ve batısında birbirlerinden bağımsız olarak faaliyetlerini sürdürerek, siyasi ve mezhebi anlamda birbirinden tamamen farklı bir yol seçtiler.

Müstali'nin halefi el-Âmir Biahkamillah'ın 524/1130 yılında bir Nizarî İsmâîlîsi tarafından öldürülmesiyle, Müstaliler, Hâfiziyye ve Tayyibiyye olmak üzere ikiye ayrılmasına yol açacak yeni birtakım kargaşalar yaşadılar. Amir'in öldürülmesinden birkaç ay önce onun Tayyib adında bir oğlu doğdu, ancak Amir'in vefatından sonra gelişen olaylarda Tayyib'in adına rastlanmaz ve akıbeti de bilinmemektedir. Amir'in amcaoğlu ve Fatimî hanedanlığının en büyük üyesi olan Ebu'l-Meymun Abdülmecid, kargaşayla geçen bir yıldan sonra idarenin başına geçti. O başlangıçta veliaht olarak işleri yürütmekteydi, ancak hicri 524 yılı Rebiyülevvel ayında hilafet ve imametini ilan etti ve Hafız Lidinillah unvanını aldı.

Hafız'ın babası halife imam olmadığından dolayı, onun bu iddiası birtakım sorunlara yol açtı. Bu yüzden Hafız hilafet makamının kendisinin meşru hakkı olduğunu açıklayan bir sicil yayımladı. Hafız'ın imametini Müsta'lî davetin Kahire'deki merkezince resmen onaylandı ve Mısır ve Şam'daki İsmâîlîlerin çoğunluğu ile Hafız ve onun haleflerini imaları olarak kabul eden Yemen Müstalilerinden bazı topluluklar *Hâfiziyye* ve *Mecidiyye* ismiyle tanınır oldu. Diğer taraftan Mısır ve Şam Müstalilerinden bazı topluluklar ve çok sayıda Yemen Müsta'lîsi, Hafız'ın iddialarını reddederek Tayyib'in imametini kabul ettiler. Bu grup önceleri *Âmiriyye*, Yemen'de müstakil Tayyibî daveti tesis edildikten sonra da *Tayyibiyye* olarak isimlendirildi (Daftary, 1990: 332-336).

Fatımiler devleti 567/1171 yılında Selaheddin Eyyubî tarafından resmen ortadan kaldırılıp akabinde çok geçmeden Selaheddin Eyyubî Mısır'da Ehl-i

Sünnet mezhebini tekrar resmi mezhep haline getirerek buradaki İsmâîlîlere karşı şiddetli baskılarda bulunduktan sonra, Hafızî davete son verildi. Fatîmî hanedanlığının yıkılışından sonra uygulanan bu baskıdan dolayı Mısır İsmâîlîleri gizlendiler. Birçoğu yukarı Mısır'a kaçarak Selaheddin aleyhinde kışkırtıcı faaliyetlere giriştiler. Bir süre sonra gerek Hafız'ın oğulları, gerekse onun oğlu olduklarını iddia eden birtakım kişilerin önderliğinde bazı ayaklanma girişimleri olduysa da, halktan yeterli desteği bulamadılar. Bu dönemden sonra Mısır ve Şam'da Hafızî İsmâîlîliği hemen hemen ortadan kalktı.

Fatîmî devletinde el-Müstansır'ın 487/1094 yılındaki ölümünü izleyen imamet tartışmalarında, Selçuklulara karşı kısa bir süre önce ayaklanmış olan Hasan Sabbah ve İran İsmâîlîleri Nizar'ın tarafında yer aldılar. Bu tarihten itibaren Nizariyye diye tanınacak olan İran ve diğer bazı doğu ülkelerindeki İsmâîlîler, Fatîmî halifeliği ve İsmâîlî hareketin diğer kolu Müstaliyye ile bağlarını kopardılar. Erken dönem Nizariler tarihi, *Hasan Sabbah* liderliğindeki Selçuklu karşıtı Alamut devleti tarihinden ayrı düşünülemez. Nizarî-Müstali ihtilafının ortaya çıkmasından kısa bir süre önce Elbruz dağlarında sağlam kalelerden oluşan İsmâîlî iktidarı, bu ihtilaftan sonra aralıksız olarak Nizarîliğin en önemli merkezi olmuştur. Genel olarak merkezi, sağlam ve sarp dağlar üzerine inşa edilmiş Alamut kalesi olan bu iktidar, Nizari hareketine önemli bir siyasi güç sağladı ve ancak amansız Moğol saldırıları sonucunda yıkılabildi (Daftary, 1990: 380-384).

Nizari-Müsta'li bölünmesinden sonra, Nizariler imamlarını tespit etmede birtakım ciddî sıkıntılarla karşılaştılar. Her ne kadar Nizar'ın geriye oğulları kalmışsa da, Nizar'ın ölümünden sonra bunlardan hiç birisi aleni olarak imamet iddiasında bulunmamış, Nizar'dan sonra Hasan Sabbah ve ondan sonra yerine geçen iki *Hüdâvend* kendileri için imam ismini kullanmamışlardı. Böylece bu dönemde Nizari İsmâîlîleri yeni bir gizlilik dönemine girmiş oldular ve bu şartlar altında Hasan Sabbah Nizari-Müsta'li ayrılığından kısa bir süre sonra doğu bölgelerindeki davetin başına geçti. İmam Nizar'ın gaybette olduğu bu gizlilik döneminde, Hasan Sabbah kendisini gizli imamın hücceti ya da mutlak temsilcisi olarak ilan etmiş; Nizariler, Hasan Sabbah'ın imamın yakında gerçekleşecek zuhurunun tarihini ve kimliğini açıklamasını beklemişlerdir. Nizarî imamın zuhurunun giderek gecikmesiyle Hasan Sabbah'tan sonra yerine geçen iki halefi de gizli imamın hüccetleri ve de Nizarî davetin en yüksek mercileri olarak görülmüşlerdir (Heft Bâb Baba Seyyidna, 1955:279)

Selçukluların Nizari kale ve merkezlerine yönelik sürekli baskı ve hücumlarına rağmen, Nizarî davet az ya da çok dağlık İran'da yayılma başarısı göstererek nüfuz alanını, dönemin Selçuklu iktidarının başkenti olan İsfahan'a kadar genişletti. Yaklaşık 495/1102 yılından itibaren Hasan Sabbah faaliyetlerini Şam'a da yaydı ve aynı zamanda, hem Şam'daki Nizarilerin örgütlenmesi ve idaresi, hem de davetin İsmâilî olmayan Müslümanlar arasında yayılması için, Alamut'tan Şam'a dâîler gönderdi. (Cuveyni, 1912:III/189 vd)

2. İsmâilîliğin Sosyo-Politik Vechesi: Davet ve Dâîlik Olgusu

İsmâilîliğin sosyo-politik vechesi tümüyle davet olgusu üzerinden şekillenmektedir. İsmâilî düşünce davetin, her zaman ve zeminde kesintisiz bir şekilde varlığını sürdürmesi üzerine kuruludur. Bunun sona ermesi söz konusu olamaz. Öyle ki bu husus, imamın gizlilik döneminde bile geçerlidir. Bu yüzdendir ki İsmâilîlikte davet ile siyaset arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Öyle ki İslam tarihi boyunca doktrin ve siyasetin bu kadar iç içe geçtiği ve birbirini beslediği başka bir örnek bulmak bir hayli zordur.

İsmâilî davet anlayışı, özünde sosyal bir ihtiyaçtan kaynaklanan, ancak daha sonra İsmâilî inancının en temel unsurlarından birisi haline gelen bir olgudur. Abbasi iktidarının sıkı takibatı karşısında Muhammed b. İsmail'in soyundan gelen imamların gizlenmek durumunda kalmaları bu ihtiyacın en belirginleştiği durumlardandır. İmamla toplum arasındaki irtibat açısından dâîler köprü işlevi görmüş, imamın temsil ettiği misyon ve sahip olduğu bilgi ve hikmet dâîler aracılığıyla hareketin taraftarlarına veya hedef kitlesine taşınmıştır. Çeşitli bölgelerde ve kod isimler kullanılarak gerçekleştirilen bu süreç, sonraki İsmâilî kaynaklara gizli davet süreci olarak yansımıştır. Dâîlerin şahsında somutlaşan bu pratik ihtiyaç ve olgu, zamanla İsmâilî öğretinin en belirgin unsurlarından biri haline gelmiş ve bu sayede dâîlere teorik ve doktriner düzeyde meşruiyet kazandırılmıştır.

a. Davetin Teorik Vechesi:

Davet organizasyonu ve bu organizasyonun doğrudan taşıyıcısı olan dâîler meşruiyetini İsmâilî düşünceden alırlar. Bunun teorik açıdan nâtik-sâmit ilişkisi ve zâhir-bâtın ilişkisi şeklinde iki temel zemini bulunmaktadır. İsmâilîliğe göre ilim ve hikmet, Allah'ın bir lütfu olarak onun tarafından gönderilen peygamberler aracılığıyla insanlara vahyedilmiştir. Allah, beraberinde bir şeriat taşıyan altı peygamber göndermiş olup bunlar sırasıyla Hz. Âdem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed'dir. Bunlar haftanın günleriyle ilişkilendirilmektedir. Buna göre Hz. Âdem Pazar günüyle, Nuh

Pazartesi, İbrahim Salı, Musa Çarşamba, İsa Perşembe ve Muhammed de Cumayla ilişkilendirilmiştir. Cumartesi ise kıyamet kopmadan önce dünyaya gönderilecek olan Mehdi'dir (Kadı Numan, 1960: 41; Kirmani, 1983: 36-40; Dodge, 1960: 140). Bunlar vahyi ve beraberinde getirdikleri şeriatı insanlara bildirmekle yükümlü oldukları için nâlık olarak adlandırılırlar. Ancak her bir nâtıkın yanında bir vasi bulunmaktadır. Buna göre Adem'in vasisi Habil, Nuh'un vasisi Sam, İbrahim'in vasisi İsmail, Musa'nın vasisi Harun, İsa'nın vasisi Şem'ûnu's-Safâ'dır. Son nâtık olan Muhammed'in vasisi ise Ali b. Ebi Talib'dir (Cafer b. Mansur, 1984: 14 vd., 104, 109; Kadı Numan, 1960: 33, 40-42, 47; Sicistani, 1966: 181-193; Nuveyri, 1984: XXV/195-216).

İsmâîliler Hz. Muhammed ve Hz. Ali'yi aynı ağacın aynı kökten çıkan iki dalı olarak görmekte-dirler (Hüseyin, 1950: 6). Buna göre Hz. Muhammed ve Hz. Ali, birbirinin mütemmimi olan ve birinin varlığının diğerinin varlığını gerekli kıldığı iki unsurdur. Nâtık ve sâmit asla birbirinin alternatifi değil, tamamlayıcısıdır. Bir peygamber ve vasisi, her ne kadar görev alanları farklı olsa da birbirini tamamlayan iki eşit parça gibidir. Buna göre nâtık olan peygamber Allah tarafından vahyedilen ilahi mesaja doğrudan muhatap olan kimsedir. O kendisine vahyedilene, yani şeriatı insanlara bildirmekle sorumludur. Sâmit ise peygamberin zâhirini bildirdiği şeriatın bânını insanlara bildirir. Şeriatın bânını konusunda nâtık veya sâmitin birbirine üstünlüğü söz konusu değildir. Her ikisi de hem zâhirî hem de bânî bilgiye sahiptirler. Ancak burada aralarında bir görev paylaşımı söz konudur. Buna göre zâhirin insanlara bildirilmesinden nâtık, bânının bildirilmesinden ise sâmit sorumludur.

Görüleceği üzere nâtık-sâmit ilişkisi ile zâhir-bânî ilişkisi arasında doğrudan bir ilişki vardır. Zâhir-bânî ayrımı olmadan nâtık-sâmit ayrımını temellendirebilmek veya nâtık-sâmit ayrımı olmadan zâhir-bânîni izah edebilmek imkân dâhilinde değildir. Hz. Ali'den sonra nâtık ve sâmit olgusu onun soyundan gelen imamlar üzerinden anlamlandırılmıştır. İmamlar, bu haliyle hem nâtıkın hem de sâmitin mirasçılarıdır (Hüseyin, 1950: 22). Fakat nâtıkın mirasçısı olmak pasif ve sembolik bir husus iken, sâmitin mirasçısı olmak aktif ve dinamik bir niteliktir. Bu açıdan bakıldığında imamlar nâtıkın getirdiği şeriatın, yani zâhirin koruyucusudurlar. Şeriat konusunda onların herhangi bir tasarruf yetkileri söz konusu değildir. Aksine bunun Hz. Muhammed'e indiği şekliyle korunması, imamların en asli görevlerindedir. Kimi elçiler aracılığıyla insanlığa ulaştırılan mesaj, insan zihninin kuşatamayacağı kadar güçlüdür. Bunun zihinsel ve manevi gelişimine uygun

olarak insan zihnine uygun hale getirilmesi veya uyarlanması gerekmektedir. Bu ise yalnızca imamın tevili sayesinde mümkün hale gelir (Makarem, 1972: 46). Hz. Muhammed'den başkası ilahi mesajın zâhirini taşıyamadığı gibi, onun soyundan gelen imamlardan başkası da bâtni boyutu bilemezler. Bâtni boyut, imamlardan başkasına yasaklanmış bir bilgi alanıdır. Onlar bu bilgiyi insanlara ihtiyaçları ve anlama kabiliyetleri doğrultusunda sunarlar (Kadı Numan, 1960: 32).

İmamların sâmitin mirasçısı olmalarının çerçevesi ise daha geniş ve dinamik bir yapı arz eder. Hz. Âdem'den itibaren Hz. Muhammed'e kadarki nâtiklere intikal eden ve bu nâtiklerin sâmitlerinin de sahip olduğu bâtni bilgi, şeriat olarak nitelenen zâhiri bilgiyle kıyaslandığında çerçevesi olabildiğince geniştir ve buna sınır çizilebilmesi mümkün değildir. Bu genişlik ve dinamiklik, bu bilgi alanına ve bu alanın mirasçıları olan imamlara olabildiğince esnek bir çerçeve sunar. İmamlar, bu alanda zamansal ve mekânsal olarak değişen ihtiyaçlar ve talepler doğrultusunda zâhiri merkeze olarak yeni üretimler gerçekleştirirler. Bâtni üretim süreci İsmâilî düşüncede tevil kavramıyla ifade edilmektedir (Makarem, 1972: 49-50). Ancak tevil, öylesine müracaat edilen sıradan bir olgu değil, aksine dinin zâhiri altında yatan ilahi ve gizli hikmetlerin bilinmesi ve anlaşılması noktasında başvurulması gereken zorunlu bir düşünsel faaliyettir. Bununla birlikte bu faaliyetin mutlaka zâhir olarak nitelenen Kur'an ekseninde yapılması gerekir. Bâtn olmadan zâhir, zâhir olmadan da bâtn tek başına bir anlam ifade etmemektedir. Onlara göre zâhir ceset, bâtn ise ruh gibidir. İnsanın canlılığı nasıl ikisinin bir arada olmasına bağlıysa, dinin temel amaç ve gereksinimlerinin sağlanabilmesi ve gerçekleştirilebilmesi için de zâhir ve bâtnın birlikte var olması gerekir (el-Mecâlis, 1947: 27). Buna göre bir Müslümanın ibadetlerini yerine getirirken bunların hem zâhirini hem de bâtnını dikkate almaları gerekir. Bunlardan yalnızca birini merkeze alarak yapılan ibadet, boşa yapılmıştır (el-Mecâlis, 1947: 29). Bu yüzden İsmâilîler kendilerinin *ehlü'l-ilm ve'l-amel* olarak nitelendirirler (Hüseyin, 1950: 12).

b. Davetin Pratik Vechesi:

Davet organizasyonu İsmâilîliğin ilk aşamasında bile var olmasına karşın, sistematik hale gelmesi ve İslam toplumunun tamamında karşılık bulan sosyal bir olguya dönüşmesi Fatimi halifeliği ile birlikte gerçekleşen bir hadisedir. Fatimiler temelini İsmâilî inancında bulan davet olgusuna sosyo-politik bir kimlik kazandırmışlar ve iktidarlarının sağlam bir şekilde tesis edilmesinde

bu olguya başat bir rol atfetmişlerdir. Bu yüzden davet organizasyonunun en önemli halkaları konumundaki dâîlerin yetişmesine ve İslam coğrafyasının büyük bir kısmına sirküle edilmelerine özel bir ilgi göstermişlerdir. Bu amaçla oluşturulan müesseseler hem İsmâîlilik hem de genel düşünce tarihi açısından önemli fonksiyonlar icra etmiştir. Muiz'in emriyle 359 yılında yaptırılan Kahire'deki Ezher Camii ve külliyesi bunun önemli dışavurumlarından (Makrizî, trz.: IV/49). Bu kurum çok uzun bir süre davet yapılanmasının merkezi olarak işlev görmüştür.

İsmâîlilikte her zaman için geçerli bir imam söz konusudur. Aynı zaman ve mekân dairesinde birden çok imamın varlığından söz edilemez. Bu haliyle imam, kendi döneminde tektir; temsil etmiş olduğu misyon evrenseldir. Davet olgusu da imam etrafından şekillenen veya sıralanan hiyerarşik bir yapıdan ibarettir. Bu husus İsmâîlilikte mesel-memsül anlayışı çerçevesinde bir zemine oturtulmakta ve hiyerarşik yapılanma yıl, ay, gün, saat gibi göksel sistem esasına göre gerçekleştirilmekteydi. Buna göre İmam bir yılı, ondan sonraki hiyerarşide yer alan hüccetler de on iki ayı temsil etmekteydi (Hüseyin, 1950: 19-20; Dodge, 1960: 132). Fatimiler'in idaresinin merkezi olan Kahire bölgesinin hücceti, baş hüccet (*dâîyyü 'd-düât*) konumundaydı ve diğer tüm bölgelerin hüccetlerinin kendisine bağlı olduğu en üst makamdı. On iki hüccetten dördü, doğrudan imamla temas halinde olup, diğerlerinden farklı bir konumdaydılar. Bu dört hüccetten her biri, geriye kalan hüccetlerden ikişer kişiden sorumluydu. Bu anlamda hüccetler yılın on iki ayına denk düşerlerken, ayrıcalıklı olan dördü dört haram aya karşılık gelmekteydi (Kadı Numan, 1960: 114-116). Hüccetin emri altında bir ayın otuz gününe tekabül eden otuz nakip bulunmaktaydı. Her bir nakibin emri altında da yirmi dört saate karşılık gelen yirmi dört dâî bulunmaktaydı. Bu kimselerin görevi, davetin muhatabı olan kimseleri davete kazandırmak; ardında da önce Kur'an'ın zâhirini sonra da bîatını öğretiyi öğrenmeye hazır hale getirmektir. Günün on iki saatinin gündüze, diğer on iki saatinin de geceye karşılık gelmesine benzer şekilde, bu yirmi dört dâînin yarısı gece dâîsi yarısı ise gündüz dâîsidir. (Kadı Numan, 1960: 87, 114-116; Hüseyin, 1950: 20-21).

Bu hiyerarşik yapılanma merkeze alındığında herhangi bir zaman diliminde on iki bölgeye görevlendirilmiş on iki hüccet, bu hüccetlerin emri altında otuzar adet olmak üzere üç yüz altmış nakip, her bir nakibin emri altında on ikisi gündüz on ikisi de gece dâîsi olmak üzere sekiz bin altı yüz kırk dâî bulunmaktaydı. Bu tasniften ve sayılardan anlaşıldığı kadarıyla davetin

kurumsal işleyişinde ve kendine özgü hiyerarşik yapılanmasında toplamda dokuz bin on iki kişi görev almaktaydı. İsmâîlîliğin çekirdek yapısı temelde bundan ibaretti. Her dönemde bu tasnif ve sayının değişmeden varlığını sürdürüp sürdürmediğini test edebilmek mümkün olmamakla birlikte, Fatimiler'in davet meselesine çok fazla önem verdikleri ve iyi eğitilmiş çok sayıda kadro ekip üzerinden bu işi gerçekleştirdikleri ileri sürülebilir (Dodge, 1960: 134). Ayrıca bu yapılanma biçiminin İsmâîlî davetin açıktan yapıldığı dönemler için geçerli olduğunu belirtmek gerekir. Davetin açıktan olması demek, imamın kendisini gizlemeden açığa vurması ve en az bir bölgede kurumsal olarak davetin gerçekleştirilebiliyor olması anlamına gelmektedir. Eğer bu söz konusu değil ve imam kendisini gizlemek durumunda kalıyorsa, bu durumda davetin imamdaki sonraki üst aşamaya mensup isimlerinin de kendisini gizlemesi söz konusudur. Bu türden durumlarda davetin en alt üç mertebesi düzeyinde faaliyetler açıktan sürdürülmektedir.

c. Dâîlerin Genel Özellikleri:

İsmâîlî kaynaklar açısından bakıldığında davet, tümüyle adanmışlık gerektiren, bu çerçevede kişinin her türlü mal, mülk, evlat ve dünyalıktan vazgeçmesini gerektiren bir husustur. Bu nedenle de aslında tam bir fedakârlık isteyen ve çok sayıda ön şartı olan zor bir iştir (en-Nisaburî, 2011: 3-4). İsmâîlî davet yapılanmasında görev alabilecek dâîlerin bu nitelikleri taşıyabilecek tarzda yetiştirilmeleri son derece önemlidir. Ancak bu eğitimin sağlıklı bir şekilde gerçekleştirilebilmesi için gözetilmesi gereken kimi hususlar bulunmaktadır. Bir kimsenin dâî olabilmesi için gerekli olan şartlar temelde ilim, takva ve siyasetten oluşan üç hususu bünyesinde barındırır. İlk ilim alanı beş duyuyula, ikinci ilim alanı düşünmeyle, üçüncüsü ise soyut gerçeklikle elde edilir. Bir başka ifadeyle, ilk ilim alanı şeriat ilmine; ikinci ilim alanı tevil ilmine, üçüncüsü ise değişmeyen beyan ilmine karşılık gelmektedir (en-Nisaburî, 2011: 18).

İsmâîlî davet hiyerarşisi saygı ve otorite açısından son derece sıkı bir disipline sahiptir. Bu disiplin yalnızca güvenlik kaygısından ötürü değil, aynı zamanda İsmâîlî öğretinin kendi sofistike doğasından da kaynaklanmaktadır. Zira her bir hiyerarşiye itaat, aynı zamanda imama itaat anlamı taşımaktadır. Alt mertebedekilerden, her surette üsttekilere saygı beklenmektedir. Alt mertebedeki birisinin üst mertebedeki herhangi birisine, yanlışlıkla bile olsa bir şey öğretmeye kalkışması veyahut onun pozisyonunu yüklenmeye çalışması onun davetten dışlanmasına yol açmaktadır.

Bir cezirenin/davet bölgesinin kendi içindeki sıkı hiyerarşik yapılanmaya karşın, davet organizasyonu büyük oranda *adem-i merkeziyetçi* bir yapı arz etmektedir (Ivanow, 1939: 4). Kendi cezirelerinde hüccetler organizasyon ve yönetim açısından geniş bir hareket özgürlüğüne sahiptiler (Kadı Numan, 1960: 238). Aynı şekilde bir cezirede görev yapan herhangi bir dâî, faaliyet gösterdiği bölgede tam bir otoriteye sahipti. İsmâîlîliğin bu yapılanmasının bir tür hücre yapılanmasını andırıldığı söylenebilir. Fakat kaynaklardan hareketle cezireler arasındaki koordinasyonun işleyiş biçimine dair net değerlendirmelerde bulunabilmek güçtür.

Dâîler içinde buldukları veya muhatap oldukları kitlelerin psikolojisini bilen ve bunu istedikleri yönde çok iyi kullanabilen kimselerdi. Onların amacı yalnızca davete taraftar kazandırmak değil, yanı sıra davete girmiş kimselerin eğitim ve öğretimleriyle de ilgilenmekti. Bu yüzden de kendilerine, giyim kuşamlarına, toplumdaki konumlarına fazlaca önem vermeleri gerekmekteydi. Öyle ki dâîlerin içinde buldukları ortamda genellikle evli kimseler olması, bir evi ve kendisine hizmet eden hizmetçilerinin olması beklenmekteydi (Dodge, 1960: 134). Dâîler genellikle iyi bir aileden gelir ve iyi eğitim almış olurdu. Bu kimsenin yanında davete yeni girmiş olanlar veya kendisiyle görüşmek isteyen misafirlerle ilgilenecek, onları ağırlayacak ve bu konuda üst dâîye yardımcı olarak bazı yardımcılar söz konusuydu. Bunlar yazı işlerinden sorumlu olan bir kâtip, randevu vb. işlerden sorumlu olan bir hacip ve misafirleri içeri alan veya karşılayan bir kapıcıdan oluşmaktaydı (Dodge, 1960: 134).

Dâîler, dâî olma kimliklerini çoğu kez gizlemekteydiler. Fakat davete kazandırmak istedikleri insanlar konusunda seçiciydiler. Bu yüzden onlar, en sıradan insanları da içine alan geniş bir kitleye yönelen bir iletişim stratejisi izlediler. Sünni kaynaklar davetin muhatap kitlesi olarak cahil ve köylü zümreleri göstermektedir. Buna karşın İsmâîlî davet açısından bakıldığında bunun tam anlamıyla doğru olduğunu ileri sürebilmek güçtür. İsmâîlîler, daveti insanlara taşırken, onların davete yapacakları katkıyı ve içinde buldukları coğrafi, fiziki, sosyo-kültürel ve benzeri şartları merkeze alıyorlardı. Bu çerçevede bazen siyasi veya ekonomik gücü olan kişiler İsmâîlî davetin doğrudan ilgi alanına girmektedir. Örneğin Samanilerin idaresi sırasında Nesefî'nin faaliyetleri doğrudan saray erkânına yönelikti. Ancak sıradan halk kitleleri de çoğu zaman onların hedef kitleleri arasında oluyordu. Özellikle siyasi güç elde etme noktasında bu geniş halk kitlelerinden yararlanmayı umuyorlardı.

İsmâîlîlerin davet konusunda seçiciliğinin temelinde, kişilerin hem davete ne kadar gönül vereceği hem de davetin bu insanlar vasıtasıyla ne türden kazanımlar elde edeceği gibi pragmatik gerekçeler yatmaktaydı. Bu çerçevede belirledikleri ve kayda değer buldukları muhataplarda önce birebir bir iletişim kanalı oluşturmaya çalışıyorlardı. Fakat asıl yapmaya çalıştıkları şey, karşısındaki muhataplarda bir ilgi ve merak uyandırmaya çalışmaktı. Eğer kişi buna kayıtsız kalırsa, süreci fazla uzatmadan sona erdiriyorlardı. Buna karşın eğer ilgi gösterirse, ilgi duyduğu şeylerin kendisine açıklanabilmesi için ondan bir ahd ve söz alınıyor, ardından da davetin hiyerarşik yapısında ortaya konan aşamalar doğrultusunda onu çeşitli imtihanlara tabi tutuyorlardı. Eğer kişi bu imtihanlardan geçerse artık İsmâîlîliğin organik bir parçası haline geliyordu.

Sonuç:

İsmâîlî düşüncenin temelinde aslında döngüsel tarih anlayışı yatmaktadır. Bu yaklaşıma göre tarih başında neyse sonunda da odur ve kendi tikel bağlamı içerisinde sürekli bir devrimin ve tekâmülün yaşandığı tek bir tümel gerçekliği ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığında İsmâîlîlerin tarihe ve tarih içerisinde dinî yaşama bakışları doğrusal bir çizgide şekillenmemektedir. Bu algı biçimi onlara, davet olgusunun ta Hz. Âdem'den itibaren var olagelen bir gerçeklik olduğu fikrini beraberinde getirir. Bu kabul, İsmâîlî düşünceye dinamizm kazandıran ve onu evrenselci bir söyleme dönüştüren en önemli husustur. Bu anlamın temelinde zamanın imamının aynı zamanda evrenin imamu olarak görülmesi anlayışı yatmaktadır. Bu yaklaşım tarzı ise İsmâîlî kozmolojiyle yakından ilişkilidir. İsmâîlî kozmolojide dünya ile evren arasındaki sınırlar ortadan kalkmakta ve tüm evren tek bir gerçeğin varlık zeminine dönüşmektedir. Bu açıdan bakıldığında davet, sadece epistemolojik bir olgu değil, yanı sıra ontolojik bir gerçekliktir. Bundan dolayı da kendi içinde biri içe diğeri dışa dönük iki süreç barındırmaktadır. Dışa yönelik süreç, davetin evrenin her bir uzamına ve bu uzamın fiili aktörleri olarak insanlığa taşınması, içe yönelik süreç ise bunu taşıyacak kimselerin sıkı bir eğitim sürecinden geçmeleridir. Davetin gerçek mimarları olan bu kimseler, dâîler olarak isimlendirilmekte ve yukarıya çıkıldıkça daralan ve en son imama ulaşan hiyerarşik bir yapılanmanın bir parçası olmaktadır. Davet, evrenselci bir iddianın tüm insanlığa ulaştırılması iken, dâî bunu ulaştıran ve buna aracılık eden kimsedir. Bu yüzden herkesin dâî olabilmesi ve davetin taşınmasında köprü vazifesi görebilmesi mümkün değildir. Dâîlik, çok sıkı bir

eğitim ve imtihan sürecinin sonucunda kendilerini ispat edebilmiş insanların üstlenebileceği kutsal bir görevdir. Bu sebeple davet yapılanmasının aslında seçkin bir sınıf ve zümre olduğunu belirtmek gerekir.

Kaynaklar

- Büyükkara, Mehmet Ali (1988). “İsmâilî Dâî ve Fatimî Da’vet”. *İLAM Araştırma Dergisi*, Sayı:1. (1998).
- Cafer b. Mansuru’l-Yemen, Ebu’I-Kasım (1984). *Serâir ve Esraru’n-Nutakâ*. thk.: Mustafa Galib. Beyrut.
- Cuveynî, Alauddin Ata Melik (1912). *Târih-i Cihân Güşa*. thk. M. Kazvini. Leiden-Londra.
- Daftary, Farhad (1990). *The Ismâ‘îlîs: their history and doctrines*. Cambridge.
- Dodge, Bayard (1960). “The Fatimid Hierarchy and Exegesis”. *Muslim World*. 50/2.
- Halm, Heinz (1997). *The Fatimids and Their Traditions of Learning*. London.
- el-Hamdanî, Hüseyin F. (1958). *On the Genealogy of Fatimid Caliphs*. Kahire.
- Heft Bab Baba Seyyidna (1955). (Hodgson, Marshall G. S. *The Order of Assassins: the Struggle of the Early Nizari İsmâilîs against the Islamic World*. The Hague içinde İngilizce çeviri).
- Hodgson, Marshall G. S.(1955). *The Order of Assassins: the Struggle of the Early Nizari İsmâilîs against the Islamic World*. The Hague.
- Hüseyin, Muhammed Kamil (1950). *Fi Edeb Mısr el-Fâtimiyye*. Kahire.
- Ivanow, Wladimir (1939). “The Organization of the Fatimid Propaganda”. *JBBRAS*, 15.
- İbn Ebî’l-Hadîd Abdulhamîd Hibetullah b. Muhammed b. Hüseyin (1404). *Şerhu Nehci’l-Belağa*. Kum.
- İbn İzarî, Ahmed b. Muhammed (1948). *el-Beyânu’l-Muğrib fî Ahbâri’l-Endelus ve’l-Mağrib*. Leiden.
- İdris İmâdüddîn, b. el-Hasan el-Karaşî (1978). *‘Uyûnu’l-Ahbâr ve Funûnu’l-Âsâr*. thk. Mustafa Galib. Beyrut.
- Kadı Numan, İbn Muhammed Ebû Hanîfe (1960). *Esâsu’t-Te’vîl*. thk. Arif Tamir. Beyrut.
- Kirmani, Hamîdüddîn Ahmed b. Abdullah el-Kirmânî (1960). *Kitâbu’r-Riyâd*. thk. Arif Tamir. Beyrut.
- Kirmani, Hamîdüddîn Ahmed b. Abdullah el-Kirmânî (1983). *Râhatu’l-Akl*. thk. Mustafa Gâlib. Beyrut.
- Madelung, Wilferd (1988). *Religious Trends in Early Islamic Iran*. New York.
- el-Makarem, Sami N. (1972). *The Doctrines of the İsmâilîs*, Beirut: The Arab Institute for Research and Publishing.

- el-Makrizi, Takiyyuddîn Ahmed b. Ali (tr.). *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr*. Kahire.
- *el-Mecâlis el-Mustansuriyye* (1947). thk. M. Kamil Hüseyin. Kahire.
- Hâtim b. İbrahim el-Hâmidî, *Mecâlis Seyyidnâ Hâtim b. İbrahim el-Hâmidî* (1942). (Wladimir Ivanow, *İsmâilî Tradition concerning the Rise of the Fatimids*, Calcutta içinde).
- Makrizi, Takiyyu'd-Din, Ahmed b. Ali (1948). *İttiâzu'l-Hunefâ bi-Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtumiyyînn el-Hulefâ*. thk.: Cemaleddin eş-Şeyyal. Kahire.
- en-Nisâburî, Ahmed b. İbrahim (2011). “er-Risâle el-Muceze el-Kâfiye fî Âdâbi'd-Du'ât”, *A Code of Conduct: A Treatise on the Etiquette of the Fatimid İsmâilî Mission*, ed. Verena Klemm-Paul E. Walker, I.B. Taurus Publishers, London-New York.
- Nuveyri, Şihâbu'd-Dîn Ahmed b. Abdilvehhâb (1948). *Nihâyetu'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb*. thk. Muhammed Cabir Abdu'l-Âl. Kahire.
- Seyyidnâ el-Hattâb (1942). *Gâyetu'l-Mevâlid*. (Wladimir Ivanow, *İsmâilî Tradition concerning the Rise of the Fatimids*, Calcutta içinde).
- Sicistani, Ebû Yakûb İshak b. Ahmed (1966). *İsbâtu'n-Nubuvvât*. thk.: Arif Tamer. Beyrut.
- Tan, Muzaffer (2005). *İsmailiyye'nin Teşekkül Süreci*. AÜSBE Yayınlanmamış Doktora tezi.
- Tan, Muzaffer (2008). “Horasan ve Maverâünnehir'de İlk İsmaili Faaliyetler”. *Dinî Araştırmalar*, Cilt: 10, Sayı 30.
- et-Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. Hasan tr.). *İ'lâmu'l-Verâ bi-A'lâmu'l-Hudâ*, Tahran.

ERKEN DÖNEM İBRANİ MATBAACILIĞINDA HAHAM ONAYLARI VE CEMAAT İÇİ SANSÜR

Yasin Meral*

Öz

Matbaanın Yahudi cemaatleri arasında kabul görmesinin neticesinde Osmanlı'da ve birçok Avrupa Yahudi cemaatleri arasında farklı alanlarda yoğun bir kitap basımı gözlenmiştir. Süreç içerisinde hahamlar matbaada basılan eserlerin dini inanç açısından uygunluğunu denetleme gereğini hissetmişlerdir. Farklı şehirlerde alınan kararlarla matbaada basılacak eserlere onay alınmasını zorunlu kılan hahamlar böylelikle otoritelerini de pekiştirmek istemişlerdir. Bu durum sahte onay mektupları gibi birçok sorunu da beraberinde getirmiştir. Buna ilaveten hahamların basılan eserlere sansür uygulamaları ve basım sürecinde metne müdahaleler de Yahudi cemaatler arasında karşılaşılan durumlardandır.

Anahtar Kelimeler: Onay, hahamlar, İbrani matbaacılığı, sansür, Nehemya Hayon, herem.

Abstract

Approbation of the Rabbis in Early Hebrew Printing and Internal Censorship

As a result of well reception of printing among Jewish communities, both in Ottoman Jewish community and European Jewish communities printed many books in different fields. In the course of time, there appeared the necessity of supervision over the books printed in the printing houses for religious approvals. Rabbis of several cities stipulate that for every kind of book an approbation should be received by the religious council of that city. Doing so, they planned to fortify their authority over their communities. But this decisions resulted many problems including fake approbations. Additionally, there are some cases that rabbis intervened printing process censoring some passages that are not appropriate for the peace of community.

Key Words: Approbation, rabbis, hebrew printing, censor, Nehemya Hayon, herem.

* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, yasinmeral1979@gmail.com

Giriş

Matbaanın icadı sonrası eserlerin hızlı bir şekilde bütün Avrupa’da yayılması, Kilise başta olmak üzere dini ve siyasi otoriteleri, eserlerin içerikleri konusunda ihtiyatlı davranmaya itmiştir. Benzer bir durum Yahudi cemaatleri arasında da görülmektedir. Başta İtalya olmak üzere matbaacılık faaliyetlerinin yaygın olduğu bölgelerde Yahudi dini otoriteler matbaada basılacak kitaplarla ilgili tedbirler almışlardır. Süreç içerisinde *haskamat ha-rabanim* (hahamların onayı) adını alan bu düzenleme, kitap basımından önce matbacının veya kitabı bastıran kişinin o bölgenin yetkili hahamlarından izin alması şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Onay belgeleri bazen eserin girişinde bazen de sonunda yer almaktadır (Gottheil 1902: 27-28).

Onay belgelerinde kitabın öneminden bahsedilip okur kitlesinin artması ümit edilmektedir. Bu tür metinlerin tarihi incelendiğinde farklı kitaplar ve müellifler için genellikle standart övgü kalıpları kullanıldığı görülmektedir. Bunun ilk örneği olarak 1490 yılında Napoli’de basılan Yakov Landau’ya ait *Sefer ha-Agur* adlı eser gösterilmektedir (Benayahu 1971: 71). Bu eserde dönemin ileri gelen Yahudi bilginlerinin kitapla ilgili övgüleri mevcuttur. Bunlardan biri de Yehuda Messer Leon’a aittir:

Muhterem din bilginini Yakov Landau’nun kaleme aldığı güzel eserini inceledim. *Agur* ismini verdiği bu eserinde normal günler ve bayramlarla ilgili hukuki düzenlemeleri, yapılması yasak ve caiz olan hususlar vs. herşeyi bir araya getirerek toplamış. Bu çalışma gelenekler ve önemli hukuki düzenlemelerle ilgili güzel sözler içermektedir. Bu yüzden ben de petek balı gibi hoş sözler içeren bu metnin altına mühürümü vurdum (*samti hatimati*). (Rakover 1991: 125).

İbranice kitap tarihine baktığımızda üç farklı onay belgesinden söz edilebilir. Bunlar; övgü, telif hakkı ve basım izni şeklindedir. Müelliflerin ve eserlerin övüldüğü onay belgeleri günümüzde de dini yayınevleri tarafından yoğun bir şekilde kullanılmaktadır. Onayı veren hahamın önemli bir dini otorite olmasının doğal sonucu olarak kitabın dini açıdan uygun olduğu kabul edilmektedir. Bu tür metinler, çoğu zaman kitabın daha fazla satılması adına reklam işlevi görmektedir.

Kitabın basıldığı şehrin hahamlarına ilaveten onay belgelerinin Avrupa’nın farklı şehirlerindeki hahamlardan da alındığı bilinmektedir. Bu tür durumlarda matbaacı ticari çıkarlarını gözetmektedir. Zira Amsterdam’da

basılacak bir kitap için Amsterdam hahamlarının yanı sıra Rotterdam, Prag, Berlin ve Frankfurt hahamlarından da onay belgesi alındığında doğal olarak kitapların bu bölgelerde satışı kolaylaşmaktadır. Bu sadece kitabın içeriğine dair değil aynı zamanda kitabın belirli bir süre telif haklarının alınmasıyla da ilgilidir. Amsterdam'da basılan bir eser için Frankfurt hahamlarından da onay alındığında Frankfurt'taki bir matbaacı kendi şehrinin hahamının imzası olduğu bu eseri basmayı göze alamamaktadır.

Hahamlar Konseyi Kararları

Kitap basım faaliyetlerinin yaygınlaşması ve matbaacıların ticari çıkarlarını öncelemesi sonucu basılan kitapların içerik açısından uygunluğu gündeme gelmiştir. Farklı bölgelerdeki haham konseyleri, matbaanın hızlı bir şekilde Avrupa'da ve Osmanlı Devleti'nde yaygınlaşması sonucu matbaada basılan kitapları kontrol altına alma ihtiyacı hissetmiştir. Bu sadece dini açıdan kitapları denetleme değil aynı zamanda hahamların, otoritelerini kuvvetlendirmek ve eli kalem tutan herkesi kendilerine mecbur etmek için başvurdukları bir yöntemdi. Zira kaynaklarda onayın sadece dini eserlerde değil matematik ve astronomi gibi kitaplar için de verildiğini gösteren kayıtlar mevcuttur. Alman kökenli Hıristiyan Johann Christoph Wagenseil (ö. 1705) eserinde Kilise sansürünü İbrani matbaalarındaki haham onaylarıyla karşılaştırıp şu ifadelerle yer vermektedir:

Yahudi hahamlar ve cemaat liderleri çok daha zararlı ve şeytanca iş yapıyorlar. Öyle ki kitapları sadece sansürden geçirip basımı için onay vermekle kalmayıp aynı zamanda kitapların başlarına koydukları onay belgeleriyle başkalarını da o kitabı basmaktan men etmekte ve yasaklar koyuyorlar. Bu durum bölgelerin yöneticileri ve idarecileri açısından da elem verici bir haddi aşma niteliğindedir (Wagenseil 2001: 26).

Her ne kadar haham onayları hahamların otoritelerini hissettirme adına önemli rol oynasa da bu uygulama, İtalya'daki matbaalarda hahamların istediği şekilde titizlikle uygulanamamıştır. Hacker'e göre İtalya'da bu tür bir düzenlemenin tutmamış olmasının sebebi, matbaaların Hıristiyanlar tarafından işletilmesidir. Ayrıca hahamların her türlü hareketliliği takip edecek durumları olmadığı için bu düzenlemelere her zaman uyulduğunu söylemek mümkün değildir. Burada dikkat çeken husus matbaacıların değil, kitabı satın alacak insanların uyarılması ve ihtar edilmesidir. Bu anlamda İtalya'da kitabı satın alanlar cezalandırılırken düzenlemenin daha etkin olarak uygulandığı Polonya'da matbaacılar cezalandırılmıştır (Hacker 2011: 114).

Kimi bölgelerde bu durum resmi bir kararla ilan edilmiş böylece matbaacılar kitap basımından önce hahamların onayını almak zorunda bırakılmıştır. Bunun ilk örneklerinden biri Osmanlı topraklarında Selanik'te görülmektedir. Şehrin ileri gelen hahamları 1529'da bir araya gelerek matbaada basılacak eserlerle ilgili bir düzenleme (*takana*) hazırladılar. Bu toplantıda şu karar alınmıştır:

Selanik Yahudi cemaatinin önde gelen din bilginleri (*marbitsey Tora*) basılmayı hak etmeyen kitapların matbaada basıldığına şahit olmuşlardır. Bundan sonra hiçbir Yahudi, şehirdeki altı ayrı Yahudi cemaatinin temsilcileri olan hahamların onayını almadan elindeki metni matbaada bastırmayacaktır. Bu kuralı çiğneyenler geçici olarak cemaatten uzaklaştırılacaklardır (*niduy*).¹ Eğer izinsiz olarak kitap basarlarsa matbaacılar da aynı cezaya çarptırılacaktır. Ayrıca hiçbir Yahudi onların kitaplarını almayacaktır. Aksi takdirde kitapları alanlar da cemaatten uzaklaştırılacaktır. Eğer çalışma, matbaada basım aşamasındaysa altı haham bir mekânda toplanıp onaylarını imzalarıyla sunmadıkları müddetçe basımı devam eden eserlerin tamamlanmasına müsaade edilmeyecektir. Buna riayet etmeyen de uzaklaştırma ile cezalandırılacaktır. Bu karar, 10 Elül 5289 Pazar günü (15 Ağustos 1529) karara bağlanmıştır (Benayahu 1971: 73).

Bu kadar açık ve net bir şekilde ifade edilen bu düzenlemeye rağmen Selanik'te 1529 sonrası bunun etkileri pek fazla görülmemektedir. Bununla beraber Hacker, hahamların aldığı kararın basılacak eserlerin türüne ve matbaacıların tercihlerine etki ettiği için huzursuzluk oluşturduğunu belirtmektedir. Hacker'e göre Gerşom Soncino'nun Selanik'te matbaa işletirken 1529 yılında Selanik'i terk ederek İstanbul'a yerleşmesinin sebebi bu düzenlemedir (Hacker 2011: 110). Soncino ailesinin İstanbul'a yerleşmesinden sonraki dönemde din dışı alana ait eserler basması Hacker'in bu iddiasını desteklemektedir.

Selanik'teki hahamlar konseyinin kararlarının bir benzeri 1554'te İtalya'nın Ferrara şehrinde alınmıştır. Bu karar, o dönemler itibariyle

1 Yahudi geleneğinde *niduy*, cemaatten geçici olarak uzaklaştırılmayı ifade eden bir uyarı cezasıdır. Bu süre zarfında suçlunun pişman olması ve geriye dönmesine olanak sağlanmış olur. Uzaklaştırma cezası aldığı süre içerisinde ailesi dâhil kimsenin kendisiyle görüşmesine müsaade edilmez. *Niduy* cezasını da tanımayan ve hahamlar konseyine karşı gelmeye devam edenler ise Yahudi cemaatinden tamamen atılma (*herem*) cezasına çarptırılırlar.

İtalya'nın kuzeyinde yaşanan matbaacılık faaliyetleri ve Papalığın Talmudları yasaklamasıyla doğrudan ilgilidir. 1553 yılında Papa III. Julius, Yahudilerin ellerinde bulunan Talmudların toplanmasını ve yakılmasını emretti. 1554 yılında Ferrara'da İtalyan hahamlar bir araya gelerek mevcut durumu müzakere ettiler. Başkanlığını Padualı Rabbi Meir Katzenellenbogen'in (*Maharam*) yaptığı toplantıda matbaada basılacak İbranice kitaplarla ilgili kararlar alınmıştır. İtalya'nın kuzeyinde bulunan farklı şehirlerin Yahudi cemaat önderlerinin aldığı karar şu şekildedir:

Matbaacılar, eğer kitabın basıldığı şehir küçük bir şehir ise, yetkili üç hahamın izni olmadan ve o şehre en yakın Yahudi cemaatlerinden birisinin ileri gelenlerinin onayı alınmadan şu ana kadar basılmamış herhangi bir kitabı basmayacaklar. Eğer kitabın basıldığı şehir büyük bir şehir ise şehirdeki cemaatin ileri gelenlerinin ve yukarıda denildiği gibi yetkili üç hahamın onayı kitabın basımı için yeterlidir. Hahamların ve kitabın basılmasını destekleyen cemaatin ileri gelenlerinin isimleri kitabın girişine basılmalıdır. Aksi takdirde hiçbir Yahudinin kitabı almasına müsaade edilmeyecektir. Alan da yirmi beş *scudo*² para cezasına çarptırılacaktır. Bu para da suçun işlendiği cemaatin sadaka kasasına aktarılacaktır (Finkelstein 1964: 301, 304; Halevi 1897: 5).

Bu düzenlemenin kitaplarda Hıristiyanlık karşıtı ifadeleri sansüre tabi tutmak amaçlı olduğu iddia edilse de sonrasında basılan eserler dikkate alındığında bunun gerçeği yansıtmadığı anlaşılmaktadır. Zira bu kararın başta felsefe ve kabala eserleri olmak üzere Yahudi dini esasları ve geleneğine uygunluk açısından denetleyip zararlı fikirler içerdiğini düşündükleri kitapları önleme amaçlı olduğu görülmüştür.³ Bu düzenleme 1587 yılında yine Ferrara'da bazı hahamlar tarafından güncellenerek yeniden yayınlanmıştır. Yeni düzenlemede de hayatta olan yazarların eserlerinden önemsiz birçok eser basıldığı dile getirilmiştir (Benayahu 1971: 92-99; Hacker 2011: 112). Çünkü başta Ferrara olmak üzere İtalya'da bu kararların etkili olmadığı görülmüştür.⁴

Eserlerin, hahamların onaylarından geçmesinden sonra basılabileceğine

2 O dönemler İtalya'da geçerli olan gümüş para.

3 Felsefe ve kabala eserleriyle ilgili yasaklar için bkz. Benayahu, *Haskama ve Reşut*, ss. 81-89.

4 Ferrara kararları sonrası kitap basma süreçleriyle ilgili detaylı bilgi için bkz. Benayahu, *Haskama ve Reşut*, ss. 89-92.

dair bir başka düzenleme Krakow'da (Polonya) görülmektedir. 1594 yılına ait bu düzenleme, Polonya ve çevresindeki Yahudi cemaatler tarafından kabul edilmiştir. Bununla, eserlerin içerikleriyle ilgili bir denetim mekanizması oluşturmak, matbaacıların hem kendi aralarındaki hem de kitap bastırانlarla olan hukuklarını belirleme ve yazarların haklarını korumak amaçlanmıştır. Polonya'daki düzenleme şu şekildedir:

Hiçbir matbaacı, 1594 tarihli düzenleme gereği hahamların ve ileri gelen cemaat yetkililerinin onayını almadan kitap basmayacaktır. Uygulamalar bu kararlar esas alınarak yapılacaktır. Eğer bu kuralı çiğneyecek bir matbaacı çıkarsa hahamlar ve ileri gelen cemaat yetkilileri o kişinin matbaacılık faaliyetini durduracaktır. Hem matbaacı hem de matbaasında çalışanlar cemaatten uzaklaştırılacaktır (*herem*). Krakow ve Lublin'de basılan kitaplar İtalya'da basılmayacaktır. Eğer basılırsa bu topraklarda (Polonya) satmak için ileri gelen yetkililerden izin alınacak ve her halükarda belirli bir süre bu topraklarda (Polonya) satışı yapılmayacaktır. Eğer bu topraklarda kitap basılacaksa da önceden İtalya'daki matbaacılar bilgilendirilecek ve her bir nüshadan cemaatin kasasına ne kadar konulacağı haberdar edilecektir (Halperin 1990: 7).

Bu girişim Polonya ve çevresinde büyük ölçüde başarılı olmuştur. Burada dikkat çeken husus, diğerlerinin aksine, düzenlemenin okuyucuları cezalandırmak yerine matbaacı ve matbaada çalışanları cezalandırmaya yönelik olmasıdır. Bu çerçevede kuralı çiğneyenlerin ve o matbaada çalışanların matbaacılık faaliyeti yapması engellenmektedir. Dikkat çeken bir diğer husus da matbaacıların faaliyetlerinin korunması adına aradaki rekabeti düzenlemeye yönelik kararlar alınmasıdır. Böylece Polonya ve İtalya arasındaki Yahudi matbaacıların yekdiğerinin kitap pazarını riske atması engellenmiş olmaktadır.

Bu tür kararlar alınması pratik hayatta karşılaşılan sorunlar sebebiyledir. Örneğin, Rabbi Nathan Nata' ben Samson Şapira'ya (ö. 1577) ait *İmrey Şefer*⁵ isimli eseri oğlu Yitshak Şapira (ö. 1623) tarafından Krakow'da kısmen basılmıştı. Yitshak Şapira, Lublin'e geçtikten sonra eseri tamamlayıp basmak istediğinde babasının adıyla basmakta olduğu bu eserin *Beurim al Raşi* adıyla 1593 yılında Venedik'te basıldığını ve babasına ait yorum ve

5 Raşi'nin Tevrat tefsirine yazılmış şerh.

açıklamaların olduğunu fark etmiştir. Yitshak Şapira, babasının adına yapılan bu sahtekârlığı önlemek için *Vaad Arbaa Aratsot*⁶ olarak bilinen Polonya ve çevresindeki Yahudi cemaatlerinin yöneticilerine başvurarak kitabın basımının yasaklanmasını ve toplatılmasını talep etmiştir. Yitshak Şapira'nın girişimiyle bu konsil kitabın basılmasını ve Polonya topraklarında satışını yasaklamıştır. O, bu durumu *İmrey Şefer*'in mukaddimesinde açıkça zikretmektedir:

Bundan iki yıl kadar önce *Beurim* adıyla babama nispet edilen bir kitap basıldı. Belli ki bu eseri Allah korkusu olmayan insanlar piyasaya sürdüler. Bu çalışma kim bilir belki de genç bir adamın eseri ve çalışmasına önem atfetmek için ulu bir çınar olan babamın adını kullandı. Allah korusun, onun mübarek ağzından böyle temelsiz şeyler çıksın, zira bütün çalışma boş, lüzumsuz ve sahtekârlık eseri. [Tanah'ta denildiği gibi] *Her yanı dikenlerin, yabanul otların kapladığını gördüm* (Süleyman'ın Meselle-ri/24:31). Kitap, yaşadığımız bölgelerde görülmeye başlayınca bu bölgelerin hahamları ve yöneticileri kitabın bu topraklarda satılmayacağını, kitabı gören, bulan ve hatta daha önce satın alanlar olduysa onlara da paralarının iade edileceğini duyurarak kitapları evlerinde bulundurmamaları gerektiğini ilan ettiler.⁷

Yitshak Şapira'nın 1593 yılında basılan *Beurim al Raşi* isimli eserin babasına nispet edilerek Venedik'te basıldığını ve Polonya topraklarında satıldığını fark etmesi zor bir durum değildir. Burada konumuzu ilgilendiren husus, bu durumun 1594 yılında Krakow'da alınan matbaa kararlarıyla aynı döneme denk gelmesidir. Yitshak Şapira da bu kararlardan haberdar olan birisi olarak en pratik çözüm yolu olarak dört bölgenin temsilcisi olan konsilden kitapların toplatılmasını istemiş ve karar çıkarttırmıştır.

Bunu takip eden bir başka düzenleme 1603 tarihinde Frankfurt'ta yapılmıştır. Almanya'daki farklı Yahudi cemaatleri, matbaa faaliyetlerini kontrol altına almak amacıyla bir araya gelerek şu kararları almışlardır:

Basel'de ya da Almanya'daki herhangi bir şehirde, o şehirdeki dini kuruldun üç hahamın onayını almadan hiçbir Yahudi eski ya

6 Bu konsil, Polonya yöresindeki dört ayrı bölgenin (Büyük Polonya, Küçük Polonya, Ruthenya ve Volhinya) temsilcilerinin bir araya gelerek Polonya topraklarındaki Yahudi cemaatlerinin dini, siyasi ve hukuki konularda karar mercii olarak görev yapmaktaydı.

7 Bu metin, eserin 1597 baskısında tek sayfalık mukaddime bahsedilmektedir. Bkz. Natan ben Samson Şapira, "Mukaddime", *İmrey Şefer*, Lublin 1597; Halperin, *Pinkas Vaad Arbaa Aratsot*, ss. 488-489, belge no: 923.

da yeni bir kitap basmayacaktır. Eğer bir kimse bu yasağı çiğner ve izinsiz kitap basarsa hiç kimse bu kitapları satın almayacaktır, aksi takdirde cemaatten uzaklaştırılacaktır (Horowitz 1897: 26-27; Zimmer 1978: 176, 195).

Bu kararın ardından bölgede basılan *Nişmat Adam*⁸ (1611), *Şefa Tal*⁹ (1612), *Ginat Egoz*¹⁰ (1614), *Gedolot Mordehay*¹¹ (1615) ve *Ben Daat*¹² (1616) gibi kitaplarda onay belgeleri yer almaktadır. Bunlar arasında *Şefa Tal* isimli eserde sekiz onay bulunmaktadır. Bunlardan beş tanesi Frankfurt hahamlarından olup diğerleri de Prag, Hanau, Freidberg şehirleri hahamlarına aittir. *Ginat Egoz* adlı eser Frankfurt ve Freidberg hahamlarından onay alırken, *Nişmat Adam* Frankfurt hahamlarından, *Gedolot Mordehay* ise Fulda hahamlığından onay almıştır (Burnett 1994: 202).

İstanbul'da benzer bir karar alındığına dair elimizde bir veri yoktur. Fakat İstanbul'da basılan birçok kitapta haham onaylarının olduğu görülmektedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere çoğu zaman bu onay, kitabın daha fazla satılması ve kredi kazanması için bilinçli olarak farklı statü ve bölgedeki hahamlardan alınmaktaydı. Kimi zaman bu rakam abartılmış ve bir iki hahamla başlayan onaylar onun üzerinde hahama kadar çıkmıştır. Günümüzde de bu uygulama kitapların arka kapaklarına kitabın konusuyla ilgili ünlü kişilerin övgü ifadelerine yer verilmesi şeklinde devam etmektedir.

Hahamların, kitapların basımından önce izin alınmasına dair talepleri her zaman uygulanmamıştır. Bazen müellifler ve matbaacılar buna ihtiyaç duymadan kitaplarını bastırmışlardır. Zira bu uygulama, müellifler ve matbaacılar tarafından rahatsızlıkla karşılanmaktaydı. Örneğin, İspanyalı kabalist Şem Tov ben Şem Tov'a (ö. 1440) ait Aristo felsefesine reddiye olarak kaleme alınan *Sefer ha-Emunot* adlı eser 1557 yılında Ferrara'da herhangi bir onay yazısı bulunmadan basılmıştır. Benzer şekilde 1559'da Cremona'da Vicenti Conti tarafından basılan Menahem Zion ben Meir'e ait Tevrat tefsirinde onay yazısı yer almamaktadır. Bazı hahamlar da onay mektubu yazmayacağını, kitabın matbaada basımı tamamlandığında bir nüsha satın

8 Aaron Samuel ben Moses Shalom of Kremnitz'e ait ruh, insanın varlığının amacı, gelecek dünya, ceza ve mükâfat gibi konulardan bahseden eser.

9 Rabbi Shabtai Sheftel Horwitz'e ait kabala bilgeliğine dair eser.

10 Rabbi Yosef Ebn Giktila'ya ait kabala bilgeliğine dair eser.

11 Mordehay bar Hilel ha-Kohen'in Yahudi hukuku alanındaki eseri *Sefer Mordehay*'a Rabbi Baruch b. David tarafından yapılmış düzeltme ve ekler/içtihatlardan oluşan eser.

12 Yosef Bendet Akselrad'a ait Mezmurlar tefsiri.

alacağını duyurmuşlardır. Bunlardan biri Rotterdamlı Rabbi Arye Leib'tir. Onların bu tutumu, bir nevi örtülü onay anlamına gelmektedir (Berger 2013: 82).

Her ne kadar cemaatler bu tür kararlar olsa da hahamların onayı alınmadan da kitaplar basılmaya devam edilmiştir. Örneğin, Prag hahamlarından Rabbi Jonathan Eybeschütz (ö. 1764), onay ifadelerini çok sahte ve gayri samimi bulduğunu söyleyerek bu uygulamayı eleştirmektedir. Sabataycı olmak ve ensest ilişki gibi çok ağır suçlamalara muhatap olan Rabbi Jonathan Eybeschütz'ün matbaa için onay belgesini ciddiye almadığını söylemesi de karşılaşılabilecek zorluklardan kaçmasına bağlanabilir. O, Şulhan Aruh'un Yore Dea kısmına yazdığı şerh olan *Kereti u-Feleti* isimli eserinin mukaddimesinin sonunda "Hahamlardan onay talep etmedim, bunda herhangi bir fayda da görmüyorum" ifadelerini kullanmaktadır. Onay verenlerin müellifleri çok abartılı bir şekilde övdüklerini ifade eden Rabbi Jonathan Eybeschütz, kendisinin sıradan bir insan olduğunu bu tür gereksiz iltifatları görmek istemediğini belirtmektedir (Eybeschütz, 1763: 2). Fakat Jacob Emden'in yaptığı ağır suçlamalar sebebiyle onay belgesi alamayacağını düşünmüş olabilir. Zira onlarca yıl süren karşılıklı sert tartışmalarda Jacob Emden, onun gizli Sabataycı olduğunu ve kitaplarında Sabataycılığın öğretilerini ve sembollerini barındırdığını söyleyerek cemaatten uzaklaştırılmasını istemiştir (Carlebach 1990: 177-179).¹³

Nehemya Hayon Olayı ve Sahte Onay Belgeleri

Matbaalarda basılan İbranice eserlerle ilgili çekinceler Avrupa'nın birçok yerinde hahamlar tarafından tehlikeli görülen Sabatay Sevi hareketi (1666 sonrası) sebebiyle daha da önem kazanmıştır. Sabatay Sevi'nin Osmanlı Devleti haricinde Avrupa'da da çok büyük bir etki yaratması onay belgesinin alınmasında daha titiz olunmasına sebep olmuştur. Özellikle Sabatay Sevi taraftarlarının ve kabalacı müelliflerin eserlerini bastırmada sıkıntı çektikleri bazı metinlerin de reddedildiği bilinmektedir.

Eserlerin basımı için alınan onay belgeleri suistimalleri de beraberinde getirmiştir. Bunlardan en dikkat çekici olanı, Sabataycı öğretileri ile bilinen Nehemya Hayon'un, eserleri için Avrupa'nın farklı şehirlerinde aldığı onay-

13 Emden-Eybeschütz arasındaki gerilim bazı ilginç durumları netice vermiştir. Bu şahısların kitaplarını basmaya yanaşmayan matbaacılar bu suçlamadan kurtulmak için basım yeri olarak başka bir şehri göstermişlerdir. Örneğin Emden'e ait *İggeret Bikoret* isimli risale muhtemelen bu tür endişeleri izale etmek adına Altona'da basıldığı halde kapak sayfasında "İstanbul'da basılmıştır" notu yer almaktadır.

lardır. Hayon, Sarajevo’da doğmuş Sabatay Sevi taraftarı bir Yahudidir. 1702 yılında Mısır’da bulunduğu sürede kabala ile yoğun olarak ilgilenmiş 1708 yılında Filistin topraklarında kurmak istediği yeşivası (Yahudi dini okulu) için finans bulmak amacıyla İzmir’e gitmiştir. O, Mısır’da bulunduğu sırada *Oz le-Elohim ve bet Kodeş ha-Kodaşim* isimli kabala merkezli iki şerh kaleme almıştır. İzmir hahamlarının Hayon’la tanışmaları ve intibaları olumlu olmuş ve ona destekte bulunacakları sözünü vermişlerdir (Carlebach 1990: 87). 1710 yılında İtalya’ya giden Hayon, orada meşhur kabalacı Yosef Erges ile tanışmış ve 1711 yılında Venedik’te şehrin hahamlarının onay belgesiyle *Raza de-Yihuda* isimli eserini bastırmıştır. Bu eserin basımı, onun fikirlerini yayma yolunda önemli bir adım olmuştur.

1712 yılında Prag’a geçen Hayon, orada hahambaşı David Openheim’in (ö. 1736) dostluğunu kazanmıştır. Prag’ta yeşivası için yeterince mali destek bulan Hayon, ardından Viyana üzerinden Berlin’e geçmiştir. 1713 yılında Berlin’de Tevrat’ın bölümleriyle ilgili kendi vaazlarından oluşan ve Prag’ta bulunduğu üç aylık sürede yazdığını belirttiği *Divrey Nehemya* ile Mısır ikamet sırasında *Mehemnuta de-Kula* adını verdiği metne şerh olarak yazdığı *Oz le-Elohim ve Bet Kodeş ha-Kodaşim* isimli eserlerini bastırmıştır. *Mehemnuta de-Kula* adlı eserin Sabatay Sevi’ye ait olduğu fakat Hayon’un kaynağını belirtmeden kendisine nispet ederek kullandığı anlaşılmaktadır. Sayfanın ortasında *Mehemnuta de-Kula* adlı metin bulunmakta sağ kısımda *Oz le-Elohim* şerhi, sol kısımda da *Bet Kodeş ha-Kodaşim* isimli şerh yer almaktadır. Berlin’deki bu baskıda David Oppenheim başta olmak üzere bölge hahamlarının onay belgeleri mevcuttur (Carmilly-Weinberger 1977: 62).

Hayon, yine 1713 yılı içerisinde Berlin’den Amsterdam’a geçmiştir.¹⁴ O, Amsterdam’a geldiğinde kitaplarını Portekiz cemaatine teslim edip basım ve dağıtımını için izin istemiştir. Portekiz cemaati Hayon hakkında genel anlamda olumlu düşüncelere sahipti. Öte taraftan Aşkenaz cemaati lideri Haham Zvi, Hayon’u Sarajevo’dan gençliğinden tanımakta ve ihtiyatlı davranmak-

14 O dönemler itibariyle Amsterdam’da iki farklı Yahudi cemaati mevcuttu. Bunlardan ilki ve en büyüğü Portekiz kökenli Yahudi cemaati, diğeri de Aşkenaz cemaatiydi. Portekiz cemaati lideri Şlomo Ayulon, Aşkenaz cemaati ruhani lideri ise Haham Zvi lakaplı Rabbi Zvi Hirsch Aşkenazi idi. Nehemya Hayon’un Amsterdam’a geldiği dönemde iki cemaat arasında ciddi gerginlik yaşanmaktaydı. Portekiz cemaati hem sayı üstünlüğü hem de varlıklı olması sebebiyle Aşkenaz cemaatine nüfuz etmeye çalışıyor, Haham Zvi de buna karşı çıkıyordu. Aynı dönemde Kudüs elçilerinden Moşe Hagiz de şehirde olup Haham Zvi’nin evinde kalmaktaydı. Haham Zvi ve Moşe Hagiz, Avrupa’daki Yahudiler arasında Sabatay Sevi hareketine karşı en sert tavır alan hahamlar arasındaydı. Bu iki hahama göre Portekiz cemaati lideri Şlomo Ayulon, gizli bir Sabataycı idi. Bkz. Carlebach, *The Pursuit of the Heresy*, s. 115.

taydı. Haham Zvi, ayrıca Hayon'un düşmanı olan Kudüs'lü Rabbi Avraham Yitshaki'den "Bir Sabataycı'nın Avrupa'da fikirlerini yaymak için dolaştığı ve Amsterdam istikametinde olduğuna dair" bir mektup almıştı. Bu sebeplerden ötürü Hayon, Aşkenaz sinagoguna gelmemesi noktasında uyarılmıştı. Bunun üzerine Hayon, Haham Zvi'yle görüşerek bu yaftanın üzerinde kaldığını ve Sabataycı olmadığını anlatarak onu ikna etti. Daha sonra Moşe Hagiz, hem Portekiz cemaati yetkililerini hem de Haham Zvi'yi uyararak Hayon'un yazdıklarının incelenmesi ve ona onay verilmemesini talep etti (Carmilly-Weinberger 1977: 64-65).

Bunun üzerine Portekiz cemaati Haham Zvi'nin de aralarında bulunduğu ortak bir komisyon kurularak eserlerin incelenmesini önerdi. Fakat Haham Zvi, Portekiz cemaatinin komisyon kararının tanımadığını belirterek işbirliği yapmayacağını söyleyince iki cemaat arasındaki kavga büyüdü. Bunun üzerine Portekiz cemaati, Hayon'un sorunlu ve şüpheli olmadığını ilan etmiş oldu. İki cemaat arasındaki çatışma, Hayon'un eserlerinden çıkıp kendi aralarında ayrı bir savaşa dönüştü. Haham Zvi karşı hamle olarak Hayon'un zındık olduğunu ve kitaplarının yakılması gerektiğini duyurdu. Portekiz cemaati gücünü kullanarak hem Haham Zvi'yi hem de Moşe Hagiz'i Amsterdam'dan sürdüler. İkili önce Londra'ya yerleşti daha sonra Moşe Hagiz, oradan Altona'ya geçti, Haham Zvi ise Lvov'da hahamlık teklifi alarak oraya göç etti.¹⁵

Haham Zvi ve Moşe Hagiz bu noktadan sonra Hayon'un Avrupa'nın farklı şehirlerinde bastırıldığı kitapların toplatılması için kampanya başlattılar. Kitaplar için onay veren hahamlara tek tek mektup yazarak Hayon'un sapık fikirlerinden ve açtığı belalardan bahseden ikili, bu hahamlardan acilen onay mektuplarını iptal etmelerini istediler. Bunun üzerine Hayon karşı hamle yapıp Amsterdam'daki Portekiz cemaatinin matbaacılar üzerindeki nüfuzunu kullanarak Moşe Hagiz'in daha önce Amsterdam'da basılan Filistin topraklarının Yahudiler için öneminden bahseden *Sefat Emet* isimli eserinin basımını ve dağıtımını yasaklattı (Carlebach 1990: 117-118).

Haham Zvi ve Moşe Hagiz'in mektuplarına ilk cevaplardan biri Mantua hahamlarından Yehuda Briel'den geldi. Mektup, onay mektubunun iptalinden ziyade Hayon'a karşı kampanyada bu ikiliye destek ve kitapların yazarı Hayon'a lanet içermekteydi. Briel, mektupta kitapların yakılması ve okuyan-

15 Detaylı bilgi için bkz. Isaac Samuel Emanuel, "Pulmus Nehemya Hiyya Hayon be-Amsterdam", *Sefar Zikaron le-Yitshak ben Zvi*, c. II, Kudüs 1964, ss. 209-246; Carlebach, *The Pursuit of the Heresy*, ss. 108-111.

ların da cemaatten uzaklaştırılması gerektiğini belirtmektedir:

Rabbi Zvi Aşkenazi ve Moşe Hagiz, Berlin’de *Mehemnuta de-Kula*¹⁶ adıyla yeniden basılan kitabın sapkın fikirlerini aşikâr etmişlerdir. Öyle ki kitap baştan aşağı heretik fikirlerle dolu. Burada bu kitabın müellifini lanetliyorum. Aynı şekilde her kim ki ona yardım ve yataklık yaparsa ve kitabın gündemde kalmasına çalışırsa *herem* uygulanacaktır. Kitabın da yakılmak suretiyle dolaşımdan kaldırılmasını ve alanların da lanetleneceğini duyuruyorum. Her kim ki kitabı satmaya kalkar, bunun bedelini ödeyecektir. Kitabın dolaşımının devamını sağlayanlar da cemaatten tamamıyla kovulacaklardır. Her kim ki acıma duygusuyla bu rezil adama yardım elini uzatırsa kendisini cemaat dışında bulacaktır (Carmilly-Weinberger 1977: 68-69).

Hagiz ve Zvi’nin girişimleri sonucunda onay belgeleri konusunda ilk adım Venedik hahamlarından geldi. 1711 yılında *Raza de-Yihuda*¹⁷ isimli eserin Venedik’teki basımında Venedik hahamlarının (Şlomo Nizza, David Altaras ve Rafael de Silva) onay belgeleri mevcuttu. Venedik’in önde gelen Sabatay karşıtı hahamlarından Samuel Aboab’ın oğlu Yakov Aboab’la irtibata geçen Haham Zvi ve Moşe Hagiz, etkilerini kullanarak onay mektuplarını iptal etmelerini istedi. Yakov Aboab, cevabi mektubunda şu ifadeleri kullanmaktadır:

Hayon geçen sene buraya kısa bir süreliğine uğradığında biz onun gizli öğretilerini ve tuhaf düşüncelerini farkettilik. Bu sebeple kendisinden uzak durduk ve konuşmadık. Şehri terk ettiğinde duyduk ki *Raza de-Yihuda* isimli küçük bir kitap bastırılmış. Sizin konuyla ilgili itirazlar içeren mektubunuzu alır almaz dini kurumlarımızdaki hahamlarla irtibata geçerek nasıl onay yazdıklarını sorduğumuz. Fakat bu hahamlar olayı duyunca şaşırıp kaldılar. Zira üçü de açıkça belirtti ki hiçbirisi bahsedilen bu eseri (*Oz le-Elohim*) hiç görmemişler ve onay mektubu yazmamışlar. Sadece *Raza de-Yihuda*’ya çok kısa göz atmışlar. Onay mektubu sahtedir. Akli başında hiçbir Yahudi bu hahamların eseri görüp onay mektubu verdiklerini düşünmemelidir. Hayon

16 Hayon bu eserde Yahudi inancında üçlü (teslis) Tanrı inancı olduğundan bahsetmektedir.

17 Tanrı’nın birliği, Şema Yisrael duası ve anlamı üzerine yazılmıştır. *Oz le-Elohim* ve *Mehemnuta de-Kula* eserlerinin özeti şeklindedir.

bununla kendisini onurlandırıp hahamları aşağılamıştır (Kaufman 1892: 14-15; Carlebach 1990: 119).

Tartışma burada bitmemiş Hayon, Yakov Aboab'ın bu beyanının gerçeği yansıtmadığını, hahamların tehdit edilerek bu ifadelerin yazdırıldığını ve onay mektubunun hahamlar tarafından yazıldığını ve sahte olmadığını iddia etmiştir. Bu tartışmayı müteakiben 1714 yılı içerisinde Nicholsburg hahamı Gabriel Eskeles, Haham Zvi ve Moşe Hagiz'in mektubuna cevap verdi. Eskeles'in, hem *Oz le-Elohim*¹⁸ hem de *Divrey Nehemya*¹⁹ isimli eserlerde onayı bulunmaktaydı. Eskeles, mektubunda şu ifadelere yer vermektedir.

Ben bu kitaplar için kesinlikle onay belgesi yazmadım, zira yeni kitaplara onay verme konusunda aşırı derecede titiz davranıyorum. Benim imzamın sahte olduğunda şüphe yoktur. Çünkü asla böyle bir onay vermedim. Bugün Berlin'e mektup yazıp kitabın bundan sonraki baskılarının yasaklanmasını isteyeceğim. Benim yanımda bulunan kâtipler de teyit ettiler ki bu kitaplara asla böyle bir onay mektubu kaleme almadım. Fakat ısrarı üzerine Hayon için şahsi olarak referans mektubu yazdığım doğrudur (Kaufman 1892: 13-14; Carlebach 1990: 120).

Eskeles, bu mektubundan bir ay sonra da Hayon'un kitapları için *herem* ilan etmiştir. Haham Zvi ve Moşe Hagiz'in adeta bütün Avrupa'yı ayağa kaldırarak her tarafa gönderdiği mektuplarla birçok Yahudi cemaati, Hayon aleyhindeki bu kampanyaya destek vermişlerdir. Yukarıda da mektuplarda görüldüğü üzere farklı şehirlerdeki hahamlar Hayon'a onay mektubu yazmadıkları halde onu sahte imzalar kullanarak eserlerini bastırmakla suçlamışlardır. Hayon'un sahte onay mektubu kullandığı bir diğer eser 1725 yılında Amsterdam'da basılan *ha-Kolot Yehdalun*²⁰ isimli eserd (Carmilly-Weinberger 1977: 63). 1714 yılı içerisinde bir başka mektup Frankfurt hahamlarından kabalacı Naftali Kohen (ö. 1719) tarafından gelmiştir. 1711-1713 yılları arasında Prag'ta bulunduğu sırada Hayon ile tanışan Kohen'in onun eserleri için onay verdiği kendisi tarafından itiraf edilmekte ve o bunun için duyduğu pişmanlığı dile getirmektedir:

18 Orijinal metni Sabatay Sevi'ye ait olup Nehemya Hayon'un kendi adıyla düzenleyip yayınladığı Sabataycı kabalayla ilgili eser. *Mehemnuta de-Kula* eserine şerh niteliğindedir.

19 Hayon'un Sabatay inancını açıkladığı vaazlardan oluşan eser.

20 Hayon'un, kendi fikirlerinin heretik olmadığını anlatarak kendini savunduğu risale.

Bu sıkıntı için kendimi sorumlu hissediyorum, zira ben gerçekten de onun sapkın fikirler içeren kitabı için onay vermiştim. Cahilliğimden ötürü günaha girmiş oldum. Ben onay mektubumun iptali için uğraştım. Fakat ben Prag'ta mütevazı bir hayat sürüyorum ve eski dostlarım benimle işbirliği yapmıyorlar. Eğer *av bet din* (David Openheim) burada olsaydı o bu işin peşini bırakmazdı, fakat o şehir dışında ve oğulları da Hayon'un tatlı dilinden etkilenmiş görünüyorlar... Berlin'de Hayon ile buluşmuştum... Şimdi onayımı geri çekmek istiyorum, fakat o çok popüler birisi ve ben yabancı olarak endişe ediyorum. *Mehemnuta de-Kula* adlı risaleyi asla görmedim. Bu risaleye yazılmış diğer iki şerhi de (*Oz le-Elohim* ve *Bet Kodeş ha-Kodaşim*) görmedim, sadece zararsız birkaç sayfasını görme fırsatım olmuştu. Şimdi *Oz le-Elohim* adlı metinden sizin gönderdiklerinizi okuyunca yediğim halttan ötürü saçımı başımı yoluyorum (Freiman 1912: 122-126; Kaufman 1898: 272-286; Kaufman 1899: 272-283; Carlebach 1990: 120).

Hayon, bundan haberi olunca *Modaa Raba* isimli ilanı yayınlamıştır. O, bu ilanda Kohen'in iddialarını yalanlayarak onun bilerek ve isteyerek onay mektubu yazdığını belirtmiştir. Hayon ayrıca Kohen'in onayını iptal ettirebilecek yeteri kadar zamanının olduğunu fakat bu yönde adım atmadığını iddia etmiştir. Kaynaklarda Hayon'un, Kohen'e sadece şerhlerin bazı sayfalarını gösterdiği ve sadece bu kitap için aldığı onay belgesini *Mehemnuta de-Kula* için de kullandığı kaydedilmiştir (Carmilly-Weinberger 1977: 63).

1713 yılı sonbaharına kadar Avrupa'nın farklı şehirlerinden gelen mektupları bir araya getirerek koleksiyon halinde yayınlayan Haham Zvi ve Moşe Hagiz, bununla Hayon'a karşı önemli bir hamle yaparak kitaplarının yasaklanması ve okunmaması adına avantaj sağlamışlardır. Takip eden dönemde de kitapların içeriğinin Yahudi inanç esaslarına aykırı bulunması sebebiyle tartışmalar devam etmiştir. 1713 Ekim ayında Koblenz hahamlarından Rabbi Yakov Kohen Popers, Hayon'un kitapları hakkında *herem* ilanı vermiştir. Haham Zvi ve Moşe Hagiz, Popers ile irtibata geçerek Frankfurt'taki hahamlar nezdinde girişimde bulunarak onay mektuplarını iptal ettirmesini ve kitabın yasaklanması için şehrin hahamlarını ikna etmesini rica etmişlerdir. Popers da girişimlerinin başarısız olduğunu ve sonuç alamadığını bildirmiştir. Mart 1714 tarihli Popers'e ait Hagiz'e gönderilen mektupta ise *Oz le-Elohim* isimli şerhin bir nüshasının eline geçtiğini ve detaylı bir reddiye yazarak Frankfurt

hahamlarına gönderdiğini ifade etmektedir. Frankfurt hahamlar konseyi ise Hayon'un kitaplarını kınamakla yetinmiş ve *herem* ilan etmemiştir (Carlebach 1990: 124).

Dönemin Morovia ve Prag hahambaşısı olarak görev yapan David Oppenheim ise bu yoğun tartışmaların ortasında tarafsız kalmaya gayret etmiştir. Oppenheim, Hayon'un *Divrey Nehemya* isimli eseri için üstün körü bir incelemeden sonra onay mektubu yazmıştı. Oppenheim'in oğlu da Prag'ta bulunduğu sırada Hayon'a ev sahipliği yapmış ve yakından ilgilenmişti. Oppenheim, Ekim 1713'te bir akrabasına yazdığı mektupta hem Hayon'un hem de karşıtlarının kendi ismini kampanyaları için fütursuzca kullanmalarından şikâyet etmektedir. Bu tartışma sırasında çok ilginç bir durum ortaya çıkmıştır. Hayon, Oppenheim'in *Divrey Nehemya* isimli eser için verdiği onay mektubunu diğer çalışmaları için de kullandığını itiraf etmiştir (Kahana 1947: 228-234; Carmilly-Weinberger 1977: 62-63; Carlebach 1990: 124-125). Oppenheim, Haham Zvi ve Moşe Hagiz'in bütün gayretlerine rağmen tarafsız kalmayı yeğlemiştir.

1713 yılında İtalya'nın Pesaro şehri hahamlarından Rabbi Natanel Halevi de 1714 tarihli mektubunda "İki yıl önce Hayon haham olarak görev yaptığım Lugo'ya geldi. Bana içerisinde *Mehemnuta de-Kula* adlı metnin yer aldığı bir çalışmayı gösterdi ben de reddettim" (Carlebach 1990: 78) şeklinde naklederken Leghorn hahamlarından Yosef Erges ise *Tohahat Megula* isimli eserinde şu ifadelere yer vermektedir:

1710'da yılan (Hayon) buraya (Livorno) geldi. Bir haham arkadaşla hemen onun iç yüzünü farkettilik. Hayon incelememiz için bize bir el yazması verdi. İnceleyince gördüm ki metnin ana kısmı, Sabatay Sevi'nin vaazı. Hayon'la yüzleştüğimde bunu kendisine söyledim, gözünü yere dikti ve cevap veremedi. Kitabın içeriğini kendisiyle güneş batana kadar tartıştık. Neticede Hayon'un fikirleri/sözleri onun Sabatay Sevi'ye olan derin bağlılığını ifşa etmektedir (Carmilly-Weinberger 1977: 67; Carlebach 1990: 78).

Erges, ayrıca Sabatayist literatürden haberdar olduğunu, Hayon'un *Mehemnuta de-Kula* ismiyle kendisine nispet ederek sunduğu metnin Sabatay Sevi'ye ait olduğunu bunu da Hayon'un yüzüne karşı söyleyip onu susturduğunu belirtmektedir (Carmilly-Weinberger 1977: 65).

İzmir hahamlarından Rabbi Benyamin Halevi 1714 tarihli mektubunda “Altı yıl önce Yahudilerin düşmanı (Hayon) burayı ziyaret etti. *Kodeş ha-Kodaşim* adlı bir eser kaleme aldığını duydum. Eser elime geçince baştan sona okuduğumda halüsinasyon ve sapkınlıkları gördüm. Fakat yine de karşı hamle yapmaktan kaçındım, zira bu beni Tevrat eğitiminden geri koyacaktı” ifadelerini kullanmaktadır (Carlebach 1990: 78). Hayon’un gençliğinde hocalığını yapan Rabbi Avraham Yitshaki de, Filistin topraklarında yeşivası için finans bulmak için İstanbul’a geldiğinde 1709 tarihinde kendisinin ve iki cemaat temsilcisinin de ortak kararıyla Hayon’un eserleri hakkında *herem* kararı yayınlamıştır:

Biz burada Filistin topraklarının kutsallığı ve o toprakların üzerinde bulunan Tanrı’nın ruhunun gücüyle tam bir lanet ile ilan ediyoruz ki hiçbir Yahudi bu yılanın [Hayon] kitaplarını okumayacaktır. Onun kitaplarından birisi eline geçen kitabı derhal yakacaktır. Müellif şeytan tarafından esir alınmıştır ve herem cezasına çarptırılmıştır. Tövbe kapıları kendisine kapanmıştır (Carlebach 1990: 83).

Romalı hahamlar Nehemya Hayon’un *Mehemnuta de-Kula* (Kâmil İnanç) adlı eserini *Minuta de-Kula* (Tam Sapkınlık), Ferraralı hahamlar da *Mehemnuta de-Kula Raa* (Tamamı Fesat İnanç) şeklinde isimlendirmişlerdir (Carlebach 1990: 155). Hayon olayı Avrupa’daki Yahudi cemaatler arasında çok ciddi kargaşa yaratmıştır. Fakat tartışmanın içeriği ve seyri dikkate alındığında hahamların Hayon’un şahsından ziyade yaydığı fikirlere karşı çok hassas oldukları ve bu kadar sert tepki verdikleri anlaşılmaktadır. Zira Hayon’un tek başına bu kadar taraftar toplaması, eserlerini bastırabilmesi ve her şeye rağmen ayakta kalabilmesi onun Sabatay Sevi ile olan bağından kaynaklanmaktadır. Bir diğer ifadeyle başta Amsterdam olmak üzere Hayon, kendisi gibi Sabatay Sevi’nin fikirlerini benimseyenler tarafından korunmuştur. Avrupa’nın farklı şehirlerindeki hahamların onun eserlerinin matbaada basılmasını yasaklamak ve hakkında *herem* ilan ettirmek için uğraşmaları büyük resimde Sabatay Sevi hareketiyle mücadele çerçevesinde okunmalıdır. Bu yüzdendir ki Avrupa’nın büyük şehirlerinin önde gelen dini otoriteleri bu meseleyi çok önemsemişler ve aktif olarak tartışmaya katılmışlardır (Benayahu 1971: 108-112).

Sahte onay mektuplarından biri de Tanah’ın Yidiş tercümesinde görülmektedir. Amsterdamlı matbaacı Uri Faybush Halevi, tercüme için Yekutiel ben Yitshak Blitz’i görevlendirmiştir. Bu projenin finansörlerinden

biri de dönemin önde gelen matbaacılarından Sefarad kökenli Yosef Athias'tır. Faybush, eserin Doğu Avrupa Yahudileri arasında kolayca satılabilmesi için Polonya'da bulunan *Vaad Arbaa Aratsot* (Dört Bölge Konseyi) isimli Yahudi idaresinden onay mektubu almak istemiştir. 1670'li yıllarda eseri matbaada basıma hazırlarken bir elçi tutmuş ve bir miktar parayla konseye göndermiştir. Fakat elçi konseyden herhangi bir onay mektubu almamış ve matbaacının parasını kendi zimmetine geçirmiştir. Amsterdam'a döndüğünde de kendi hazırladığı sahte bir onay mektubunu matbaacıya vermiştir. Projenin finansörlerinden Athias, Blitz'in tercümesini beğenmeyerek basım faaliyetinden çekilmiş ve kendisi Joseph ben Alexander Witzzenhausen'le yeni bir çeviri için anlaşmıştır.

Athias'ın projeden ayrılıp kendi matbaasında aynı türden bir eser basmaya girişmesi iki matbaacı arasında kavgaya sebebiyet vermiştir. Bu kavga sırasında Athias, onay mektubunun sahte olduğunu öğrenerek bunu Faybush'a karşı kullanmış ve Yidiş tercümesi basmasının hahamların kararlarını çiğnemek anlamına gelmeyeceğini belirtmiştir. Aralarındaki kavga sadece onay mektubu üzerinden değil tercüme üzerinden de devam etmiştir. Faybush, sahte onay mektubuyla tercüme basmakla kalmamış Athias'ı ve tercümanını Amsterdam'daki hahambaşılığa şikâyet etmiştir. Witzzenhausen, aynı eseri basmanın yasak olabileceğini fakat kendisinin tercüme yaptığını belirterek Tanah'ı tercüme etmenin yasak kapsamında olmadığını belirtmektedir. Hahamlar başka matbaada aynı eseri basması sebebiyle Witzzenhausen'in Faybush'u zarara uğrattığını ifade etmişlerdir. Her halükarda Witzzenhausen, Faybush'un eseri basmasından bir yıl sonra çevirisini Athias matbaasında basmıştır. Eserin önsüzünde de Faybush'un tercümesini yapan Blitz'in çevirisindeki hatalardan ve onay mektubunun sahte olduğundan bahsedilmektedir (Berger 2013: 83-84).

Cemaat içi Sansür

Katolik Kilisesi'nin matbaanın yaygınlaşması sonucunda kendisi açısından zararlı fikirlerin de yayıldığını fark etmesi üzerine sansür mekanizmasını tesis etmesi matbaacılık faaliyetleri açısından önemli bir aşamadır. Kilise, özellikle İtalya'da bazı kitapların basımını yasaklarken bazılarında da belirli ifadelerin çıkarılmasını sağlamıştır. *Index* adı verilen basılması ve okunması yasak kitaplar listesi, Kilise tarafından yayınlanmış ve zaman içerisinde güncelleştirilerek 1966 yılına kadar yürürlükte kalmıştır. Kilise'nin İbranice kitaplarla ilgili sansürü için Yahudilikten Hıristiyanlığa

geçen Yahudi ilim adamları görevlendirilmiştir. Böylelikle Yahudi literatürüne vakıf olan bu insanların yetkinliğinden faydalanarak sıkı bir sansür sistemi geliştirilmiştir.

Kilise, 1479 yılında matbaaların yaygınlaşmasının bir sonucu olarak Almanya'daki Cologne Üniversitesini, bölgelerindeki matbaa faaliyetlerini denetlemek ve sansürlemekle görevlendirmişti. Kilise tarafından İbranice eserlere uygulanan sansür, iki temel esasa dayanmaktaydı: Birincisi, Hıristiyan inançlarının açıktan eleştirisini engellemek, diğeri de Hıristiyanlar için kullanılan putperest, inançsız, sünnetsiz vs. gibi ifadeleri kitaplardan çıkarmak. Sansürün zamanlaması açısından da iki farklı yöntemin kullanıldığı görülmektedir. Kimi zaman kitaplar baskı için matbaaya gitmeden sansürden geçmiş ve sorunlu bulunan yerler çıkartılmıştır. Bir diğer durumda da basılmış eserler gözden geçirilerek zararlı bulunan yerlerin üzeri mürekkeple kapatılmıştır. Belirli tarihlerden sonra aktif olarak görev yapan sansür görevlilerinin daha önceki dönemlere ait kitapları da toplattırıp kontrol ettikleri ve müdahalelerde buldukları bilinmektedir.

Katolik Kilisesi'nin sansür uygulamasının haricinde 16. yy'da Yahudi cemaatlerin de matbaada basılacak eserler ile ilgili bazı endişelerinin olduğu görülmektedir. Yahudilerin cemaat içi sansür mekanizmaları basılacak eserlerde Yahudi inancına ters olan hususların bulunmasını engellemeye yöneliktir. Bunun yanında hahamların endişelerinden biri de basılmayı hak etmeyecek din dışı alana ait metinlerin basımına engel olmaktır. Bu çerçevede çalışmalarını bastırmak isteyen kişilerin, haham heyetinin onayını almaları bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbrani matbaacılığı incelendiğinde Yahudilerin kendi cemaatleri içerisinde farklı konularda kitaplara müdahale ettikleri görülmektedir. Bunlardan ilki ve en yaygını kitapların, Yahudi inanç esasları ve geleneğine ters içeriklere sahip olmasıdır. Felsefe ve astroloji ile ilgili konular bunların başında gelmektedir. Önceden yaşamış önemli Yahudi din bilginlerini sertçe eleştirmek ve onların temel görüşlerini reddetmek de sansür sebebi olarak karşımıza çıkmaktadır. Benzer şekilde çağdaş müellifleri eleştirme hususunda da sansür ihtimali gündeme gelmiştir.

Yahudi cemaatleri arasındaki sansür uygulamaları matbaa öncesi ya da sonrası şeklinde bir ayrıma tabi değildir. Örneğin matbaanın icadından iki asırdan fazla bir zaman önce de İbn Meymun başta olmak üzere birçok Yahudi bilginin eserlerine sınırlama getirildiği hatta okunmasının yasaklanıp

kitapların toplatılarak yakıldığı bilinen bir husustur. Matbaa faaliyetlerinin yaygınlaşmasından sonraki süreçte de benzer örnekleri görülen bu durum önceliklerden farklı olarak seri bir şekilde kitabın her tarafa yayılma endişesiyle ilgilidir. Zira İbn Meymun'un eserlerinin yakılmasıyla matbaa sonrası bazı eserlerin sansüre tabi tutulması Yahudi inanç esaslarına ters bilgiler içermesi sebebiyledir. Örneğin, Napolili Yahudi bilgin Yehuda ben Yehiel Messer Leon, Gersonides'in Tevrat tefsiri 1474-1475 yıllarında Mantua'da matbaada basılınca Yahudi inançlarına ters fikirler barındırması sebebiyle bu kitabın okunmasını yasaklamaya çalışmış ve bu kitabı bulunduranları *herem* ile tehdit etmiştir (Assaf 1946: 221-225).²¹

Sansüre uğrayan eserlerden bazıları sorunlu ifadelerin üzeri karalanarak bazen de tamamen metinden çıkarılarak basılmıştır. Bunlardan biri Yehuda Lerma'ya ait *Lehem Yehuda* adlı eserdir. 1553 yılında Papalığın Talmudların yakılmasını ilan etmesinin ardından toplatılan ve yakılan kitaplardan biri olan *Lehem Yehuda*, 1553'te Venedik'te Alvis Bragadin matbaasında basılmıştır. Bu eserin 1554'te Sabionetta'daki Cornelio Adel tarafından Yahudi Tuviya Foa'nın matbaasında yeni baskısı yapılmıştır. Bu ikinci baskı, birinci baskıya nazaran daha hacimlidir. Zira müellif, kitabın içerisindeki altı bölüme de eklemeler yaparak kitabı genişletmiştir. Eserin içeriği dikkate alındığında ne Kilise'den ne de Yahudi cemaatinden sansüre uğramadan basıldığı, sonrasında bazı nüshalarının denetimden geçtiği anlaşılmaktadır.

Eserin 1598 tarihli baskısında sansür görevlilerinden Luigi de Bologna ve 1603 baskısında Camilio Yagel, bazı nüshaları sansürlemiştir (Hacker 2011: 115). Eser; özgür irade, duanın kaderi değiştirmesi, gök cisimlerinin insanlar üzerindeki etkileri gibi konularda sansüre uğramıştır. Yazar, duanın insanın eylemleri konusunda hiçbir etkisinin olmadığını, kaderin çoktan yazıldığını ve duanın sadece doğruya niyetlenme konusunda yaratıcıdan yardım dilemeden başka bir anlam ifade etmediğini vurgulamaktadır. Ayrıca ona göre gök cisimleri insanlar üzerinde doğrudan etki sahibi olup davranışlarını etkilemektedir. *Lehem Yehuda*'nın yeni baskısının günümüze ulaşan nüshalarının tamamının aynı durumda olmadığı anlaşılmaktadır. Kimi nüshalar sansüre uğramışken kimisi de aynen matbaada basıldığı gibi durmaktadır. Bu da baskı sonrası sadece ulaşılabilen nüshalarda düzeltme yapıldığını göstermektedir (Hacker 2011: 115).

21 Messer Leon'a ait *Nofet Tsufim* adlı eser de yine Mantua'da 1475'te basılmış olup müellifin hayattayken basılan ilk İbranice kitabıdır.

Benzer bir örnek Azarya de Rossi'nin *Meor Eynayim* adlı eserinde görülmektedir. 1573-1575 yıllarında Mantua'da basılan eser İtalya'nın kuzeyindeki Yahudi cemaatleri arasında çok ciddi bir tepkiyle karşılanmıştır. Kitabın ana eleştirisi konusu, Talmud zamanındaki hahamların kronolojik hatalar yaptığını iddia etmesi ve bazı pasajları gelenekten farklı yorumlamasıdır. Kitabın basılmasının akabinde bir grup haham bir araya gelerek kitabın okunmasını yasaklamışlardır. Müellif de kendisine yönelik eleştirileri hafifletmek adına Moşe Provenzali'nin kronolojiyle ilgili görüşlerini kitabına almayı ayrıca bazı ifadeleri değiştirmeyi kabul etmiştir. 1575 yılında yeni baskısı yapılan eser müellif için ekonomik anlamda ciddi kayba yol açmıştır. Esere tepkiler sadece İtalya'dan değil Safed'den de gelmiştir (Hacker 2011: 117).

Menahem de Lonzano'ya ait *Ştey Yadot* (Venedik-1618), benzer süreçlerden geçen bir diğer eserdir. Bu eser ayrıca müellifin *Dereh Hayim* isimli bir başka çalışmasını içermektedir. *Dereh Hayim*, daha önce 1575 yılında İstanbul'da Yosef Yaabets matbaasında basılmıştır. İstanbul'daki baskıda felsefeye ve felsefe tahsiline karşı görüşler ifade eden Lonzano, ayrıca Orta Çağ'daki birçok Yahudi filozofunu da eleştirmiştir. Bunların arasında Samuel ben Hofni Gaon, İbn Meymun, Levi ben Gerşom, Abraham ibn Ezra, Yosef Albo ve Bahya ibn Pakuda gibi isimler mevcuttur. Müellif, bu isimlerle yetinmeyip çağdaşı olan bazı Yahudi bilginleri de eleştirmiştir. Kitabın 1575'teki İstanbul baskısında yer alan bu bölümler Venedik'teki 1618 yılındaki baskıda çıkartılmıştır. Lonzano'nun kimlerden baskı gördüğü net değildir. Fakat hahamların özellikle Yahudi geleneğindeki önde gelen isimlerin ve halen hayatta olan bazı hahamların açıktan eleştirilmesini uygun görmedikleri anlaşılmaktadır. Bu da geleneği koruma ve cemaati bir arada tutma adına önem arz etmektedir (Hacker 2011: 118).

Nadir de olsa bazen müelliflerin kendi eserlerinden bazı bölümleri sansüre tabi tuttukları görülmektedir. Artalı Benyamin ben Matityahu, kocası ölmüş kadının evlenebilmesinden nişanlıların bir arada yaşamasına kadar birçok konuda geleneksel yaklaşıma ters fetvalar verdiği için hem İtalya hem de İstanbul hahamlarıyla arası açılmıştır. İtalya hahamları neticede Rabbi Benyamin'i hahamlıktan azletmişlerdir. Aralarındaki kavga çok şiddetli boyutlarda yaşanmış ve bu durum onun fetvalarına yansımıştır. Rabbi Benyamin ömrünün son yıllarında Venedik'te Daniel Bomberg matbaasında *Benyamin Zeev* (Venedik-1539) adlı fetva kitabını bastırmıştır. Bu eserin 255.

ve 256. fetvaları kavgalı olduğu hahamlara reddiye niteliğindedir. Kitabın dağıtımından önce bizzat kendisi tatsızlık çıkmaması ve ortamın selameti için (*mipney darhey Şalom*) ilgili fetvaları kitaptan çıkarttığını belirtmiştir (Matityahu 1539: 368a).²² Benzer bir durum Lublin hahamlarından Rabbi Meir'in eserinde görülmektedir. Vefatı sonrasında 1618'de Venedik'te basılan eserde 13 numaralı fetva silinmiştir. Bu fetvada iki haham arasındaki kavgadan bahsedilmekte ve hahamlardan biri hakkında kötü ifadeler kullanılmaktadır. İlgili hahamın soyundan gelenler bu durumu fark ederek eserin müellifinden bu ifadeleri kitaptan çıkarmasını istemişlerdir. Leon de Modena'nın nakline göre Venedikli hahamların da devreye girmesiyle ilgili ifadeler metinden çıkarılmış ve o kısım yeni metinle değiştirilmiştir (Modena 1956: 44-45)

Sonuç ve Değerlendirme

Matbaanın icadı, kitapları seri olarak basıp uzak bölgelere ulaştırmaya vesile olarak görülmüş ve Yahudi cemaatleri tarafından sahiplenilmiştir. Bu gelişmeye paralel olarak dini açıdan zararlı fikirlerin hızla yayılma ihtimali de farklı dini merkezlerde endişeyle karşılanmış ve hahamlar bunu önleme adına *haskama* adını verdikleri onay sistemini geliştirmişlerdir. Çok sıkı bir takip olmaması sebebiyle her zaman uygulanamayan bu düzenleme, bazı suistimalleri de beraberinde getirmiştir. Hahamların otoritelerini matbaacılar ve eli kalem tutan insanlara hissettirme girişimi olarak da değerlendirilen bu uygulama, birçok kez de hoşnutsuzlukla karşılanmıştır.

Yahudilerin kendilerine ait cemaat içi sansür mekanizmasında Hıristiyanları tahrik edecek ifadeleri tespit ile ilgilenmedikleri bilakis Yahudi inanç esaslarına ya da geleneğe aykırı hususları teftiş ettikleri görülmektedir. Hahamların üzerinde durduğu bir diğer husus ister geçmişte yaşasın isterse hayatta olsun Yahudi bilginlerinin küçümsenmesi ve değersizleştirilmesine müsaade etmemek için gösterdikleri özendir. Bütün bunları dikkate alan yazarlar, öncelikli olarak kitaplarının satılmayacağını, okunmayacağını ve kendilerinin de cemaat içindeki durumlarını dikkate alarak bu duruma kayıtsız kalamamışlardır.

Kaynaklar

- Assaf, Simha (1946). *Mekorot u-Mehkarim be-Toldot Yisrael*. Kudüs: Mosad Rav Kook.
- Benayahu, Meir (1971). *Haskama ve Reşut be-Defusey Venetsiya*. Kudüs: Ben Zvi Institute.

22 Detaylı bilgi için bkz. Meir Benayahu, *Mavo le-Sefer Binyamin Zeev*, ss. 150-153.

- Benayahu, Meir (1989). *Mavo Le-Sefer Binyamin Zeev*. Kudüs: Yad Ha-Rav Nissim.
- Berger, Shlomo (2013). *Producing Redemption in Amsterdam*. Leiden: Brill.
- Burnett, Stephen (1994). “Hebrew Censorship in Hanau: A Mirror of Jewish-Christian Coexistence in Seventeenth-Century Germany”, *The Expulsion of the Jews: 1492 and After*. New York & London: Garland Publishing. II: 199-222.
- Carlebach, Elisheva (1990). *The Pursuit of the Heresy*. New York: Columbia University Press.
- Carmilly-Weinberger, Moshe (1977). *Censorship and Freedom of Expression in Jewish History*. New York: Sepher-Hermon Press Inc.
- David Kaufman (1892). “İggerot Rabbi Gabriel Eskeles ve Rabbi Yakov Abuhab“, *ha-Hoker mi-Kitvey Etey Mekudaş le-Hohmat Yisrael*. Viyana. II:14-15.
- Emanuel, Isaac Samuel (1964). “Pulmus Nehemya Hiyya Hayon be-Amsterdam”, *Sefer Zikaron le-Yitshak ben Zvi*. Kudüs: Ben Zvi Institute. II: 209-246.
- Eybeschütz, Rabbi Jonathan (1763). *Kereti u-Feleti*. Altona.
- Finkelstein, Louis (1964). *Jewish Self Government in the Middle Ages*, Philipp Feldheim Publishing, New York.
- Freiman, Aharon (1912). *Al inyaney Şabtay Zvi*. Berlin: Itzkowski.
- Gottheil, Richard, J. M. Hillesum (1902). “Haskamah”. *Jewish Encyclopedia*, ed. Isidore Singer, New York and London: Funk and Wagnalls Company: 27-28.
- Hacker, Joseph (2011). “Sixteenth-Century Jewish Internal Censorship of Hebrew Books”, *The Hebrew book in Early Modern Italy*. ed. Adam Shear and Joseph R. Hacker, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press: 109-120.
- Halevi, Yitshak Baruh (1897). *Takanot Hahamim*. Brody: Verlag der redaction des Ibri Anochi.
- Halperin, Israel (1990). *Pinkas Vaad Arbaa Aratsot*. ed. I. Bartal, Kudüs: Mosad Bialik.
- Horowitz, Markus (1897). *Die Frankfurter rabbinerversammlung vom jahre 1603*. Frankfurt.
- Kahana, J. Z. (1947). “Teşuvot Rabbi David Oppenheim”, *Sinay* 21: 228-234.
- David Kaufman (1892). “İggerot Rabbi Gabriel Eskeles ve Rabbi Yakov Abuhab“, *ha-Hoker mi-Kitvey Etey Mekudaş le-Hohmat Yisrael*, Viyana, II: 14-15
- Kaufmann, David (1898). “ La Lutte de Naphtali Kohen contre Hayyaoun-I”, *Revue Etudes des Juifs* 36: 272-286.
- Kaufmann, David (1899). “ La Lutte de Naphtali Kohen contre Hayyaoun-II”, *Revue Etudes des Juifs* 37: 272-283.
- Matityahu, Benyamin ben (1539). *Benyamin Zeev*. Venedik.

118 • ERKEN DÖNEM İBRANİ MATBAACILIĞINDA HAHAM ONAYLARI VE CEMAAT İÇİ SANSÜR

- Modena, Leon (1956). *Şeelot u-Teşuvot Zikney Yehuda*, ed. Sh. Simonsohn, Kudüs: Mosad Rav Kook.
- Rakover, Nahum (1991). *Zkut ha-Yotsrim be-Mekorot ha-Yehudim*. Kudüs: Morešet ha-Mişpat be-Yisrael
- Şapira, Natan ben Samson (1597). *İmrey Şefer*. Lublin.
- Wagenseil, Johann Christoph (2001). *Prolegomena ad tela ignea Satani*. ed. Wade Blocker. Dayton, OH : Blocker.
- Zimmer, Eric (1978). *The Jewish Synods in Germany during the Middle Ages*. New York: Yeshiva University Press.

MÜKEMMELLİK VE ONTOLOJİK KANIT

Münteha BEKİ*

Öz

Ontolojik kanıt, Tanrı'nın mahiyetinden/tanımından var olduğu sonucuna varılabileceği şeklinde bir akıl yürütmeye dayanır. Bu makalede, böyle bir akıl yürütmeyi temel alarak Tanrı'nın mahiyeti ile varlığı arasındaki ilişkinin mümkün olup olmadığı mükemmellik kavramı açısından ele alınmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda, mükemmellikten hareket eden bazı yaklaşımlar irdelenmiş ve bu yaklaşımların mükemmellik anlayışlarının ve Tanrı'nın varlığını temellendirme yöntemlerinin birtakım güçlükler içerdiği görülmüştür. Bu makalede ise, Tanrı'nın tüm mükemmellik ifade eden niteliklere zorunlu olarak sahip olduğu ve bunların zorunlu olarak birbirini gerektirdiği şeklindeki bir yaklaşımla Tanrı'nın mahiyetinin varlığını da zorunlu olarak gerektirebileceği düşünceyi savunulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mükemmel Varlık, Maksimal Büyüklük, Zorunlu Varlık, Tanrı.

Abstract

Perfection and the Ontological Proof

Ontological argument is based on a reasoning that God's existence can be deduced from His essence/definition. In this article, we make an attempt to discuss whether it is possible to establish, by such reasoning, a relationship between God's essence and His existence in terms of the perfection. In this context, various approaches starting from the term 'perfection' are examined, and it seems that those approaches contain several difficulties in their conception of perfection and in their argument for God's existence. Whereas, by arguing that God necessarily has all attributes indicating perfection and all those perfections necessarily require each other, it is attempted to defend the idea that the nature of God can require His existence necessarily.

Key Words: Perfect Being, Maximal Greatness, Necessary Existence, God.

* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Felsefesi Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, muntehabeki@gmail.com.

Giriş

Tanrı'nın varlığı ve mahiyetiyle ilgili olarak öne sürülen iddialar genelde Tanrı'nın nasıl bir varlık olması gerektiği sorusuna verilebilecek en uygun yanıtın “mükemmellik” kavramından hareketle ortaya konulabileceğini öngördüğü için felsefi teolojide Tanrı'nın mükemmel bir varlık olduğu, üzerinde uzlaşılan en önemli noktalardan biri olmuştur. Bu nedenle, mükemmellik kavramı, Tanrı hakkında konuşmanın imkânını belirlemede teizm açısından anahtar bir kavram niteliği taşımaktadır. Tanrı'nın nasıl bir mahiyete sahip olduğuna/olabileceğine dair geliştirilebilecek bir tasavvur mantıksal olarak O'nun var olup olmadığını gerekçelendirmek için de kaçınılmaz görünmektedir. Öyle ki, mahiyetini bilmediğimiz bir varlığın gerçekte var olup olmadığı hakkında bir kanaate varmak pek mümkün görünmemektedir. Leibniz, bir şeyin varlığının mümkün olmasını koşulsuz doğru kılan şeyin onun mahiyeti olduğunu öne sürer (Adams 1994: 138). Leibniz'in belirttiği gibi, bir şeyin var olup olmadığını bilmenin yolunun o şeyin mahiyetini bilmekten geçtiği kabul edilecek olursa mükemmel bir varlığın mahiyetini bilmenin de onun var olup olmadığı hakkındaki bir bilginin önkoşulu olabileceği düşünülebilir. Bu durumda, mükemmel varlık hakkındaki rasyonel sezgilerimiz Tanrı'nın var olup olmadığını temellendirme noktasında da kayda değer bir çıkış sağlayabilir.

Bu çalışmada, Tanrı'nın varlığının mantıksal imkanını, O'nun tabiatına dair zorunlu doğrulardan ve mantık ilkelerinden hareketle temellendirmeye çalışarak a priori bir akıl yürütmeyi esas alan ontolojik kanıt (bkz. Wainwright 1988:32) bağlamında, mükemmel varlık fikrinin kavramsal çözümlemesinden Tanrı'nın varlığına gitmeyi hedefleyen bir yaklaşım biçimi sunulacaktır. Mükemmellik/mükemmel varlık kavramına dayandırılacak böyle bir kanıtın temel iddiası “Tanrı mükemmel bir varlık ise mükemmelliği gereği zorunlu olarak var olması gerekir” şeklinde ifade edilebilir. Bu durumda mükemmel varlık kavramının, böyle bir varlığın gerçekte de var olduğu sonucunu zorunlu kılabileceği nasıl temellendirilebilir?

Mükemmellik ve Varlık

Mükemmel varlık kavramının böyle bir varlığın var olmasını gerektirip gerektiremeyeceği “mükemmellik” kavramı ile “varlık” arasındaki ilişkinin imkanına bağlı olarak ortaya konulabilir. Tanrı'nın mükemmel olan mahiyetinden gerçekte de var olup olmadığı sonucuna varabilmek için burada mükemmellik ile varlık arasında bir ilişki kurmanın mümkün olup olmadığı,

mümkünse arada ne tür bir ilişkinin kurulabileceği ve bunun zorunlu olup olmadığı üzerinde durmanın gerekli olduğu açıktır. Anselm, Descartes, Plantinga gibi mükemmellik kavramını temel alan düşünürlerin Tanrı'nın mükemmelliğini tutarlı bir şekilde savunabilmek için O'nun gerçekte de var olması gerektiğini iddia ettikleri görülmektedir. Anselm, “en mükemmel varlık” ya da “en büyük varlık” anlamında yorumlanabilecek şekilde Tanrı'yı “kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen varlık” (Anselm 2007:8) olarak tanımlayarak böyle bir varlığın gerçekte de var olduğunu bu tanımlamadan çıkarmanın mümkün olduğunu öne sürer. Anselm'in bu iddiası için öne sürdüğü en temel gerekçelerinden biri, varlığın bir mükemmellik olduğu düşüncesidir. Varlık bir mükemmellik ise, zihinde var olmakla gerçekte var olmak farklı ontolojik düzlemler olduğundan kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen varlığın ontolojik statüsünün zihinsel değil, gerçek varlık olması gerekir. Çünkü, Anselm'e göre kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen varlık kavramının gerçekte var olması mümkün ise böyle bir varlığın sadece zihinde var olduğunu varsaymak çelişkili olacaktır. Bu nedenle Anselm, Tanrı'nın kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen varlık olduğu ve O'nun sadece zihinde değil, gerçekte de var olması gerektiğinin daha büyük/mükemmel olduğu iddiasını öne sürerek Tanrı'nın varlığını temellendirmeye çalışır (Anselm: 81-82).

Anselm'in mükemmellik ile varlık arasında kurulabilecek bir ilişkinin imkanını gerçekte var olmanın bir mükemmellik olduğu iddiasına dayandığı görülmektedir. Anselm'in bu tür bir akıl yürütmeye vurgulamaya çalıştığı şey, gerçekte var olmanın Tanrı için bir mükemmellik olması gerektiği, diğer türlü sadece zihnimizdeki mükemmel Tanrı tasavvurunun kendi başına pek bir anlam ifade etmeyeceğidir. Tanrı'yı kendisinden daha mükemmel hiçbir şeyin olmadığı bir varlık olarak kabul edip O'nun var olmadığı düşünülürse o zaman var olup da bu mükemmelliğe sahip olan bir varlıkla eşdeğer olamayacağı söylenebilir. O halde, zihnimizdeki mükemmel Tanrı fikrinden farklı olarak gerçekte de var olmanın Tanrı'nın mükemmelliğinin “nasıl” bir gereği olabileceği burada sorulması gereken bir sorudur. Bu noktada öncelikle var olmanın bir mükemmellik olup olmadığı, daha sonra ise Tanrı'nın mükemmelliğinden var olduğu sonucuna varılıp varılamayacağı üzerinde durmak yerinde olacaktır.

Var olmanın bir mükemmellik olup olmadığı atfedildiği şeye bir değer yükleyip yüklediğine bağlı olarak ele alınabilir. Johnson'a göre, varlık

bizatihi bir değer olarak kabul edildiğinde bir şeye atfedilmesi durumunda o şeye olumlu veya olumsuz bir değer yükleyeceği için varlık o şeyin bir niteliği olarak düşünülebilir. (Johnson 1965: 328-329). Bununla birlikte, bir şeyin var olması var olmamasından daha iyi/kötü ise o zaman burada iyi ve kötü olma ya var olmaktan kaynaklanmakta ya da o şeyin kendisinden/tabiatından kaynaklanmaktadır. Sözelimi, mükemmel bir varlık olan Tanrı'nın var olması ile şeytanın var olmasının; ya da tahayyül ettiğim baş ağrısı ile gerçekte şimdi başımın ağrıyor olmasının aynı değeri ifade etmediği açıktır. Johnson'a göre, bazı şeylerin var olması iyi iken bazı şeylerin gerçeklik kazanması kötü olduğuna göre bir şeyin var olmasının değeri o şeyin varlığıyla değil tabiatıyla ilişkili demektir. Böyle bir durumda ise, varlığın kendinden bir değer ifade etmediği sonucuna varılabilir (Johnson: 329). Varlık atfedildiği şeye bir değer yüklediğine göre, onun bir mükemmellik ifade etmeyeceği de düşünülebilir.

Ancak, "varlık" atfedildiği şeye bir değer katmıyorsa, o zaman var olan bir Tanrı'nın, nitelikleri açısından özdeş olduğu halde var olmayan ya da sadece zihinde var olan bir Tanrı'dan farklı olması nasıl açıklanabilir? Aradaki bu farkın niceliksel bir farklılık olduğunu düşünen Kant'a göre, varlık bir nitelik/yüklem olamayacağı için, sözelimi, gerçek yüz doları zihnimdekinden farklı kılan şey gerçek olanın bilfiil olmasıdır. Bu ise kavramın analitik olarak içerdiği bir şey değil, sentetik olarak kavrama sonradan ilave edilen bir şeydir. Zihnimizdeki bir kavrama varlık kazandırmanın yolu ise o kavramın dışına çıkmaktır (Kant 1965: 61-62). Bir şeyin var olup olmadığını bilmenin yolunun tecrübe ile mümkün olabileceğini iddia eden Kant gibi Alston da kavramlar alanında kaldığımızda bir sorun yaşamayabileceğimizi, ancak gerçek bir varlıktan bahsedildiğinde ise bu alanın dışına çıkmamız gerektiğini öne sürer. Ona göre, mükemmel bir varlığın gerçekte de var olduğunu öngörmeksizin onun var olduğuna dair herhangi bir yüklem de atfedemeyiz (Alston 1960: 454-455).

Bir şeyin gerçekten var olup olmadığının kavramın dışına çıkılarak bilinebileceği düşüncesi ilk bakışta makul görünebilir. Ancak, varlık düzleminin sadece tecrübe alanıyla sınırlı olmadığını, farklı varlık düzlemlerinin de (dilsel, zihinsel, kurgusal vb.) olabileceğini dikkate aldığımızda bunun tüm varlıklar için geçerli olabileceğini söylemek zor görünmektedir. Bir kavramın gerçekte bir karşılığı ya da örneğinin olup olmamasının o kavramın dışına çıkılarak anlaşılacağı düşüncesi maddî varlıklar için geçerli görünmektedir. Bu durumda, Kant'ın bir şeyin gerçekten var olup olmadığını bilmenin tek yolunu ampirik alanla sınırlandırmasının, sadece duyu alanımıza giren varlıkların var

olduğunu bilebileceğimize dair bizi bir tür indirgemeciliğe götürdüğünü öne sürmek mümkündür. Dolayısıyla, varlığın bir yüklem olmadığı iddiasının en azından tecrübe alanımıza giren varlıklar için geçerli olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, bu tür bir iddianın kendisinin tecrübeyle doğrulanıp doğrulanamayacağı da ayrı bir tartışma konusu olabilir.

Diğer taraftan, Plantinga, bir şeyin kavramının mahiyeti ile o şeyin – gerçekteki- mahiyetinin birebir örtüşemeyeceğini ve iki mahiyetin nitelikler kümesinin aynı olamayacağını öne sürerek Kant’ın aradaki farkın niceliksel olduğu iddiasına karşı çıkar. Sözelimi, gerçek bir at, bir at kavramında olmayan –onaltı ya da daha fazla/az parmağa sahip olma gibi- birçok niteliğe sahip olabilir. Yine, örneğin, Boston’un en uzun adamının evli ya da bekar olması bu kavramın içerdiği bir şey değildir (Plantinga 1967: 34-35). Bu açıdan bakıldığında, bir şeyin mahiyetini oluşturan nitelikler ile o şeyin gerçekte taşıdığı nitelikler arasında niceliksel olarak bir eşitlikten bahsetmek güçtür. Gerçekte var olan bir şey, mahiyetini oluşturan özsel niteliklerin yanı sıra olumsal birçok niteliğe de sahip olacaktır. Bu olumsal nitelikler ise o şeyin kavramının içerdiği bir şey değildir. Bu açıdan bakıldığında kavram ile kavramın gerçekliği arasında sadece niceliksel bir ayrım olduğu iddiası pek makul görünmemektedir. Aradaki farkın niteliksel bir fark olabileceği kabul edilecek olursa o zaman varlığın bir nitelik olarak bir şeye atfedilebileceğini pekala düşünebiliriz.

Buna ilaveten, Anselm’in, ne tür niteliklerin mükemmellik ifade edebileceğine dair “sahip olunması olunmamasından daha iyi olma” (Anselm: 83) şeklinde öne sürdüğü ilkesini dikkate aldığımızda, Tanrı’nın var olması neden var olmamasından daha iyi olarak kabul edilmesin? Kant’ın örneğine dönecek olursak, zihnimdeki yüz dolar ile gerçekteki yüz dolar niteliksel olarak özdeş olsa bile birçok insan gerçektekinin hayalindekinden daha iyi olacağını düşünecek ya da iyi olduğu için tercih edecektir. Benzer şekilde, Tanrı’nın var olması ile var olmamasını karşılaştırdığımızda var olan bir Tanrı’nın var olmayan bir Tanrı’dan daha iyi/mükemmel olabileceği düşünülebilir. Bu durumda, var olmak Tanrı için bir mükemmellik olarak görülebilir. Ancak, varlığı mükemmel bir nitelik olarak Tanrı’ya atfetmek mümkün görünmekle birlikte Anselm’in bu akıl yürütmesinde Tanrı’nın mükemmel olan tabiatının varlığını gerektirdiği sonucuna varılabilir mi?

Anselm, Tanrı için var olmanın var olmaktan daha iyi olduğunu öne sürerken, “kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen varlık” kavramının varlığı

bir mükemmellik olarak Tanrı'ya atfetmeyi gerekli kıldığını iddia etmeye çalışmıştır. Ancak, kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen varlık kavramının anlam ve tutarlığına yönelik birtakım güçlüklerin olduğu görülmektedir. Anselm'in bu tanımlamasında dikkati çeken nokta “daha büyük” ifadesinin karşılaştırma ilişkisini öngörmesidir. Bu durumda, “kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen varlık” fikrini bu karşılaştırma ilişkisine dayanarak, hiçbir varlığın büyüklükte kendisini aşmasının mümkün olmadığı bir varlık olarak yorumlamak mümkündür. “Daha büyüğü düşünilemeyen” ifadesi aşılamayan ya da maksimum bir sınıra işaret etmekle bu büyüklüğün maksimum olduğunu gösterir. Maksimum büyüklük ise mükemmellikten farklıdır. Daha büyük olma ilişkisi, maksimum bir sınır belirlenmediğinde daha büyüğünün olmasını mantıksal olarak mümkün kılan bir ilişkidir. Böyle bir durumda, en büyük varlık ya da maksimum büyüklüğün daha büyüğü olabileceği için bu kavram imkansız/tutarsız olacaktır. Maksimum sınırın mümkün olmadığı bir büyüklük kavramından tutarlı bir şekilde bahsedilemeyecekse, o zaman bu maksimal büyüklük kavramını Tanrı'ya uygulamanın da tutarlı olamayacağı öne sürülebilir. Ancak, Rowe'a göre, maksimum bir sınırı belirlemek her büyüklük için geçerli değildir. Sözelimi, herhangi bir tam sayı için daha büyüğünü düşünmek her zaman mümkün olacağı için en büyük tam sayı fikri tutarsızdır; buna karşılık 360 dereceden daha büyüğünün mümkün olduğu bir açıdan bahsedilemez. En büyük tam sayı fikrinden farklı olarak en büyük açı fikri, dört dik açıyı aşmanın imkansız olduğu bir büyüklük ifade edeceğinden açının maksimum bir sınırı vardır. Peki ama, Rowe'un belirttiği gibi, Tanrı'ya atfedilen maksimal büyüklük, maksimum bir sınırın olup olamayacağı noktasında bir sayıya mı yoksa bir açığa mı benzetilebilir (Rowe 2007: 17)?

Gaunilo, “kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen varlık” fikrinin tutarsız olduğunu “en büyük mümkün ada” örneğiyle göstermeye çalışarak Anselm'e itiraz eder. Ancak, Plantinga'ya göre, daha büyüğünü düşünmenin mümkün olmadığı bir ada, ne kadar büyük olursa olsun birkaç palmiye ağacı eklemekle ve meyvelerinin kalitesini artırmakla her zaman daha büyüğünün olması mümkün olacağı için ve maksimum bir sınırı olmadığı için en büyük ada fikri tıpkı en büyük tam sayı fikri gibi tutarsızdır. Plantinga benzer şekilde mümkün en büyük varlık fikri için bu tür bir tutarsızlıktan bahsetmenin zor olduğunu iddia eder (Plantinga 1974a: 91). Diğer türlü büyüklüğe ve bu büyüklüğü ifade eden niteliklere –sözelimi, bilgi ya da kudret gibi- daha fazlasını eklemek mantıksal olarak mümkünse o zaman maksimal büyüklük tutarsız bir kavram olacaktır. Buna karşılık, bir varlığı diğerinden daha

mükemmel/büyük kılabilecek bilgi, güç, iyilik gibi mükemmel niteliklerin olduğunu ve bu tür niteliklerin her şeyi bilme, her şeye gücü yetme ve mükemmel iyi olma şeklinde mantıksal olarak aşamayacak bir sınırının olabileceğini düşünebiliriz. Böyle bir sınırın mümkün olduğunu dikkate aldığımızda bu niteliklere sahip bir varlık mümkünse böyle bir varlık en büyük varlık olacaktır. Bu durumda, “kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen varlık” kavramının tutarlı olabileceğini düşündüğümüzde bu kavramın en büyük tam sayıdan ziyade en büyük açığı fikriyle daha çok benzerlik taşıdığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla, Nagasawa’nın belirttiği gibi, kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen varlık fikrinin en büyük ada ya da en büyük sayı fikri gibi tutarsız olduğunu söylemek zor olduğu gibi, bu fikirler arasında sıkı bir benzerlik kurulması da problemleri görünmektedir (Nagasawa 2011: 45).

Kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen varlık fikrinin her zaman daha fazlasını ilave edebileceğimiz en büyük tam sayı fikri ya da en büyük mümkün ada fikrinde olduğu gibi tutarsız/imkansız bir fikir olduğunun ortaya konulamaması Anselm’in kanıtının başarılı olduğunu gösterebilir (Davis 1997: 20). Ancak, Anselm’in Tanrı’nın mükemmel varlık olduğuna dair öne sürdüğü tanımlamasının yine de belirsizliğe yol açan birtakım unsurlar içerdiği görülmektedir. Crittenden’a göre, bu kavram en yüksek mükemmellik/üstünlük derecesini ifade etme noktasında anlaşılır olmakla birlikte bunun ne tür bir üstünlük olduğu ya da ne tür niteliklere sahip olmayı ifade ettiği açık görünmemektedir (Crittenden 1968: 124-125). Kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen kavramı, her ne kadar mantıksal olarak aşılamanı ifade eden maksimum bir sınırının mümkün olmasından dolayı tutarlı olsa da, daha büyük olma ya da karşılaştırma ilişkisine dayanmasının bu kavramı belirsiz hale getirdiği söylenebilir. Hick, Anselm’in kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen kavramının belirsizlik içermediği ve Tanrı fikrine karşılık geldiğini göstermeye çalışmasının da bu kavramın yol açtığı belirsizliği ortadan kaldırmadığını iddia eder (Hick 1970: 71). İlişkisel bir yolla bir varlığın diğer varlıklardan daha büyük olduğu öne sürülebilir, ancak Tanrı’nın özsel olarak ne tür bir büyüklüğe ya da mükemmelliğe sahip olduğunu bu tür bir yolla belirlemek pek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla, kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen varlık fikrinin varlıklar arasında karşılaştırma ilişkisine dayandığı için ilişkisel bir tanım olması, bu tanımlamanın tam olarak nasıl bir varlığa uygulanabileceğini belirsiz bıraktığı gibi Tanrı’ya uygulansa bile O’nun mahiyeti hakkında bir fikir vermesi zor görünmektedir. Bu durumda, varlığın da mükemmel bir nitelik olarak bu tanımlamadan

çıkarılması pek mümkün görünmemektedir.

Diğer taraftan Anselm, var olmanın bir mükemmellik olduğu iddiasına dayanarak var olmayan bir Tanrı'nın kendisinden daha büyüğü düşünülebileceği için çelişkili olacağını iddia etmiştir. Ancak, Anselm'in, gerçekte var olmanın zihinde var olmaktan daha mükemmel olduğunu iddia ederken varlığı ilişkisel bir nitelik olarak Tanrı'ya atfettiği görülmektedir. Plantinga bu duruma işaret ederek, Anselm'in Tanrı'yı tanımlarken varlığı tanımlayıcı bir nitelik olarak Tanrı'ya atfetmediği, buna karşın Tanrı'nın gerçekte var olmasının zihinde var olmasından daha büyük olduğunu öne sürerek varlığı mükemmel bir nitelik olarak gördüğünü söylemenin mümkün olduğunu öne sürer (Plantinga 1974a: 97-98). Buna göre, gerçekte var olmak Tanrı için bir mükemmellik olarak kabul edilse bile, Anselm'in akıl yürütmesinde varlık Tanrı'nın tabiatını oluşturan mükemmel niteliklerden biri olmadığı için "var olmayan Tanrı" ifadesinin mantıksal olarak çelişki oluşturabileceğini söylemek zor görünmektedir (bkz. Mackie 1982: 52-54). Kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen varlık kavramının mahiyeti var olmayı içermediğine göre gerçekte de böyle bir varlığın olduğunu bu kavramdan çıkarsamak pek mümkün görünmemektedir. O halde, Tanrı'nın var olmasının var olmamasından daha iyi olduğunu söylemek mümkündür, ancak bu tür bir yaklaşım Tanrı'nın gerçekte var olduğunu kanıtlamaktan ziyade Tanrı'nın var olmasının mümkün olabileceğini göstermekten öteye geçmemektedir.

Mükemmellik ve Zorunlu Varlık

Anselm, kendisinden daha büyüğünü düşünemeyeceğimiz bir varlığı düşünebilmenin imkansız olmadığını göstermeye çalışmakla birlikte onun mükemmellik fikri yerine maksimal büyüklüğe varan bir kavramdan hareket etmesinin kanıtını zayıflattığı öne sürülebilir. Anselm'in bu tanımlamasının beraberinde getirdiği güçlüklerin kanıtını zayıflattığı düşünülse de bu eleştiri ve güçlüklerin kanıtını çürütmek için yeterli olduğu söylenemez. Mackie'nin de ifade ettiği gibi, burada daha önemli olan nokta kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen varlığın var olduğuna dair Anselm'in kesin bir kanıt sunup sunamayacağıdır (Mackie: 50). Anselm, bu tür bir akıl yürütmenin Tanrı'nın gerçekte de var olduğunu kanıtlayamayacağını farkında olsa gerektir ki, mükemmellik ile varlık arasındaki ilişkinin bir zorunluluk olması gerektiğini düşünür. Bu nedenle, kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen varlığın mantıksal imkanının ötesinde böyle bir varlığın yokluğunu düşünmenin

mantıksal olarak çelişkili olduğunu öne sürerek Tanrı'nın varlığını temellendirmeye çalışır. Ona göre, yokluğu düşünülemeyen bir varlığı düşünebilmek mümkündür ve böyle bir varlık yokluğu düşünülebilenden varlıktan daha mükemmel olacaktır. Bu nedenle, kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen bir varlığın yokluğunun düşünülememesi gerçekte de var olması demektir (Anselm: 82).

Anselm'in bu tür bir yaklaşımı savunmasının gerekçesinin zorunlu varlığın bir mükemmellik olduğu düşüncesine dayandığı görülmektedir. Anselm Tanrı'nın var olmadığını ya da zorunluluk dışında başka bir varlık biçimine sahip olduğunu varsaymanın mükemmelliğine aykırı olacağını düşünür. Ona göre, Tanrı'nın yokluğunu düşünmek imkansız olduğu gibi olumsal anlamda var olmak ile yok olmak da Tanrı'ya uygulanamaz (Malcolm 1960: 49). Anselm'in kanıtlamaya çalıştığı şeyin Tanrı'nın zorunlu varlık olduğu düşüncesi olduğunu savunan Malcolm, Tanrı'nın varlığının ya mantıksal olarak zorunlu ya da mantıksal olarak imkansız olması gerektiğini öne sürer. Ona göre, Tanrı yoksa var olması imkansız olacağı için sonradan varlık kazanması ya da var olup da varlığına son vermesi de düşünülemez. Eğer Tanrı varsa o zaman O'nun bir şeye bağlı olarak ya da şans eseri var olduğu düşünülemeyeceği gibi, hiçbir şey O'nu var olmaktan da alıkoyamaz. Bu nedenle, Malcolm'e göre, Tanrı'nın varlığı mantıksal olarak ya zorunlu olmalı ya da imkansız olmalıdır. Tanrı kavramının çelişkili ve mantıksal olarak saçma olduğu gösterilemezse o zaman Tanrı'nın zorunlu varlık olduğu sonucuna varılabilir (Malcolm: 49-50).

Ancak Martin, Tanrı kavramının çelişki içermemesinden böyle bir varlığın mantıksal olarak zorunlu varlık olduğu şeklinde bir çıkarım yapmanın ciddi problemlere yol açabileceğini öne sürer. Martin, aksine Tanrı kavramının tutarsız olduğu yönünde birçok argüman öne sürüldüğünü, dahası bu tür bir akıl yürütmenin başka varlıkların var olduğunu kanıtlamak için de kullanmanın mümkün olabileceğini iddia eder. Ona göre, sözgelimi, ada olumsal bir varlık olsa bile bir kimse süper bir adayı tanımlayıp bu ada var ise onun mantıksal olarak ya zorunlu ya da imkansız olduğunu öne sürebilir. Bu durumda bu kavram çelişki içermiyorsa böyle bir ada var demektir (Martin 2003: 286). Ancak, Martin'in süper ada gibi kavramlarla Tanrı kavramını abese irca (*reductio absurdum*) etmeye çalışması tatmin edici görünmemektedir. Zira, Wainwright'ın belirttiği gibi, süper/mükemmel bir ada tabiatı gereği varlığı başkasına bağlı olacağı için olumsaldır, olumsal olmayan bir varlık başkasına

bağlı olamayacağına göre mükemmel bir adanın varlığının zorunlu olması düşünülemez. Dolayısıyla, bu tür kavramlar tutarlı görünmediği için, bu ve buna benzer parodilerden hareketle mükemmel varlık Tanrı kavramının ve böyle bir varlığın zorunlu olmasının tutarlı olmadığı ve bu nedenle var olamayacağı sonucuna varmak pek mümkün görünmemektedir (Wainwright: 35-36).

Tanrı kavramının çelişkili olduğu gösterilemediğine göre böyle bir varlığın mükemmelliği gereği zorunlu varlık olabileceğini de tutarlı bir şekilde düşünmek için bir engel görünmediğini söyleyebiliriz. Bu durumda Tanrı mükemmel bir varlık ise o zaman zorunlu varlık niteliği de ilahi mükemmelliklerden biri olarak görülebilir. Ancak, zorunlu varlık bir nitelik olsa bile bunun mükemmellik ifade eden bir nitelik olarak ele alınmasının pek anlaşılır olmadığına dikkat çeken Plantinga, zorunluluğun tek başına bir değer ifade etmediğini düşünür. Ona göre, sözgelimi, 7 sayısının zorunlu olarak var olduğunu ve Agnew'in olumsal olduğunu düşünelim Eğer zorunlu varlığı mükemmellik olarak kabul edersek bu durumda 7 sayısı Agnew'den daha mükemmel bir varlık olacaktır. Bu ise pek kabul edilebilir görünmemektedir. Çünkü, Agnew, 7 sayısının sahip olduğundan çok daha fazla mükemmel özelliklere pekala sahiptir (Plantinga 1974a: 104-105).

Zorunlu varlığın bir nitelik olsa bile bir mükemmellik olmadığı makul görünebilir. Nitekim, soyut varlıklar zorunlu olarak var oldukları halde mükemmel varlık değildirlir. Bununla birlikte, 7 sayısının Agnew'den üstün olarak kabul edilemeyeceği düşüncesinin de zorunluluktan dolayı değil, soyut varlık olmasından dolayı olduğunu düşünebiliriz. Ancak, olumsal bir varlıktan farklı olarak sonlu varlık olmanın getirdiği birtakım sınırlılıklara konu olmadığını dikkate aldığımızda zorunlu varlık olmanın olumsal varlık olmaktan daha mükemmel olduğunu varsayabiliriz. Çünkü, olumsal bir varlığın, sonradan var olan ve varlığı sona eren bir varlık olarak sınırlı bir varlık tarzına sahip olmakla ve var olması için başkasına ihtiyaç duymakla mükemmel olamayacağı açık görünmektedir. Mükemmellik böyle bir sınırlılık ve bağımlılıkla bağdaşmayacağına göre bu anlamda zorunlu varlık olmak da bir mükemmellik olarak ele alınabilir. Bu durumda, Malcolm'un belirttiği gibi, Tanrı'nın *zorunlu varlık* niteliğine de bir mükemmellik olarak sahip olabileceğini söylemek mümkündür (Malcolm: 50).

Ancak Plantinga, zorunlu varlığı bir mükemmellik olarak kabul etsek bile bu niteliğin bir varlığı tek başına mükemmel kılmak için yeterli görünmediğini

öne sürer. Ona göre, sınırlı derecede büyük bir varlık da zorunlu varlık olabilir. Bunun yerine, kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen ya da maksimal büyük varlık kavramının zorunlu varlığı içerdiğini varsaymak daha makul görünmektedir (Plantinga 1974a: 105-106). Bu durumda, Anselm'in akıl yürütmesinde zorunlu varlığı bir mükemmellik olarak Tanrı'ya atfetmesinden O'nun zorunlu olarak var olduğu sonucuna varmak zor görünmektedir. Plantinga'nın göstermeye çalıştığı şey, mükemmel varlığın zorunlu olarak var olmayı gerektirdiği gösterilemediği sürece böyle bir varlığın gerçekte de var olmasının kanıtlanamayacağıdır. Bu nedenle, Tanrı'nın var olduğu dünyalarla var olmadığı dünyalar arasında büyüklük açısından bir karşılaştırma yapmanın anlamsız olduğunu düşünen Plantinga, Anselm'in bu akıl yürütmesinden Tanrı'nın bilfiil var olduğu değil, böyle bir varlığın ancak mümkün bir varlık olduğu sonucuna varılabileceğini öne sürer. Ona göre burada yapılması gereken şey böyle bir varlığın bazı mümkün dünyalarda değil, tüm mümkün dünyalarda aşılabilir bir büyüklüğe sahip olabileceğini gösterebilmek olmalıdır (Plantinga 1974a: 107).

Plantinga, Anselm'in akıl yürütme biçiminin önemli kusurunun kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen varlığın var olduğunu değil, böyle bir varlığın sadece mümkün olabileceğini göstermesi olduğunu iddia eder. Anselm'in kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen varlık kavramından böyle bir varlığın zorunlu varlık olduğu sonucuna varması problemlidir. Zira, Anselm'in yokluğu düşünilemeyen varlığın yokluğu düşünülebilen varlıktan daha büyük olduğunu iddia etmesi en büyük mümkün varlık kavramı ile zorunlu varlık arasında doğrudan bir ilişki kurmak için yeterli görünmemektedir. Kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen varlık kavramı ile yokluğu düşünilemeyen varlık kavramı arasında zorunlu bir ilişkinin olması halinde böyle bir varlığın yokluğunun düşünülebilmesinin bir çelişki oluşturacağı söylenebilir. Ancak, zorunlu varlığın ilahi niteliklerden biri olduğunu kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen varlık kavramından çıkarmak güçtür. Böyle bir kavram Tanrı'nın özsel olarak hangi niteliklere sahip olduğunu ortaya koyma noktasında yeterli görünmediğinden O'nun zorunlu varlık niteliğine de özsel olarak sahip olduğunu söylemek zor görünmektedir. Bu nedenle, "kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen varlık" kavramı ile "yokluğu düşünilemeyen varlık" ya da "zorunlu varlık" arasında zorunlu bir ilişkinin olduğunu bu tür bir akıl yürütmeyle ortaya koymak pek mümkün görünmemektedir. Mackie de bu probleme dikkat çekerek, bu akıl yürütmenin kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen varlık

kavramının yokluğu düşünilemeyen varlık kavramı olduğunu kanıtladığını söylemenin zor olduğunu iddia eder (Mackie: 54).

Anselm'in düşüncesi Tanrı'nın mükemmelliği gereği zorunlu varlık olması gerektiğini varsayması noktasında güçlü bir sezgiyi ifade etmekle birlikte, bu sezgiyi temellendirme konusundaki çıkış noktası –tanımı ya da mükemmellik anlayışı- ve ilişkisel bir mükemmelliği öngörmesi Tanrı'nın gerçekte var olduğunu kanıtlama hususunda tatmin edici görünmemektedir. Bu noktada Plantinga, Anselm'in öne sürdüğü akıl yürütme biçiminin birtakım zayıf noktalarını gidermek için *büyüklik* ile *mükemmellik* arasında bir ayırım yapmanın gerekli olduğunu öne sürer. Buna göre, A varlığının belli bir dünyadaki mükemmelliği o dünyada sahip olduğu niteliklerine bağlı iken, böyle bir varlığın büyüklüğü ise bu niteliklere tüm dünyalarda sahip olmasına bağlı olacaktır (Plantinga 1974a: 107). Bir varlığın bir mümkün dünyada her şeyi bilme, her şeye gücü yetme ve ahlaken mükemmel olma niteliklerine sahip olması o varlığı o dünyada maksimum mükemmel kılar, ancak böyle bir varlığın maksimal büyük olabilmesi için her mümkün dünyada maksimal mükemmel olması gerekir (Plantinga 1974a: 111). Maksimal mükemmellik, bilgi, güç ve iyilik gibi mükemmel niteliklerde aşılamayan bir sınırı ifade ederken, maksimal büyüklük ise hiçbir mümkün dünyada böyle bir mükemmelliğin aşılamayacağı anlamına gelir. Plantinga, büyüklük ile mükemmellik kavramlarının birbirinden farklı olduğuna dikkat çekmekle maksimal büyüklüğün maksimal mükemmelliği de kuşatan bir anlama sahip olduğunu öne sürer. Bununla birlikte, maksimal büyüklüğün gerçekleşebilmesi için maksimal büyük varlığın zorunlu varlık olduğunun bir şekilde gösterilebilmesi gerekir. Plantinga, maksimal büyüklüğün tüm dünyalarda gerçekleşmiş bir maksimal mükemmelliği içermesi durumunda zorunluluğun mümkün olduğunu savunur.

Plantinga, bu yaklaşım biçimiyle zorunlu varlığın mükemmel bir nitelik olduğu düşüncesinden farklı olarak mükemmelliğin ve büyüklüğün gerçekleşebilmesinin zorunlu var olmaya bağlı olduğunu göstermeye çalışır. Ona göre, varlık ya da zorunlu varlık bir mükemmellik değil, mükemmelliğin zorunlu koşulları olabilir (Plantinga 1974b: 214). Zira, var olmayan bir şeyin mükemmel olmasından bahsedilemeyeceği için varlığın/zorunlu varlığın bir mükemmellik olarak görülmesi bir döngüsellğe yol açar. Plantinga'ya göre, var olmayan bir şey mükemmel olamayacağı için bir varlığın var olduğu bir mümkün dünya varsa böyle bir varlık o dünyada mükemmel olabilir.

Diğer türlü bir varlığın var olmadığı bir dünyada mükemmel olmasından, sözgelimi, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, ahlaken mükemmel olmasından bahsedilemez. Plantinga öne sürdüğü bu yaklaşım biçimiyle zorunlu varlığı bir mükemmellik olarak varsaymaya gerek kalmadığını ifade eder (Plantinga 1974a: 108-109).

Plantinga'ya göre, mükemmel niteliklere sahip bir varlığın gerçekte de var olduğunu kanıtlayabilmek için Tanrı'nın mahiyeti ile varlığı arasındaki ilişkinin zorunlu olduğunu maksimal büyüklük kavramıyla gösterebilmek mümkündür. Maksimal büyüklüğü kabul ettiğimizde bir varlığın maksimal büyük olabilmesi için hem zorunlu olarak var olması hem de mükemmel niteliklere zorunlu/özel olarak sahip olması gerekir. Plantinga'nın bu akıl yürütmesi genelde geçerli olarak kabul edilmekle birlikte kanıtın sağlamlığı maksimal büyüklüğün ya da maksimal büyük bir varlığın mümkün olup olmadığına bağlıdır. Plantinga da argümanının kesinlikle geçerli olduğunu, ancak tek sorun gibi görünen kısmın ilk öncülün, yani maksimal büyüklüğün gerçekleşmesinin mümkün olmasının doğruluğu olduğunu öne sürer. Ona göre, bu öncül doğru olduğu gibi, bu öncülü kabul etmede akla aykırı herhangi bir şey de görünmemektedir. Bu öncül doğru ise o zaman argümanın sağlam olduğunu söylemek mümkündür (Plantinga 1974a: 112).

Plantinga'nın maksimal büyüklük düşüncesi üzerine kurduğu bu akıl yürütme biçimine yönelik birtakım itirazların olduğu görülmektedir. Bu itirazlar, maksimal büyüklük kavramının mümkün olmasının ya da çelişki içermemesinin bu büyüklüğe sahip bir varlığın var olduğu sonucuna götürmeyeceği iddiasını içermektedir. Mackie'ye göre, bu kavramın çelişki içermemesi meseleyi çözmediği gibi başka kavramların çelişki içermediğini düşünmek maksimal büyüklüğü reddetmek için iyi bir gerekçe olabilir. Sözgelimi, maksimal büyüklük tutarlı/mümkün ise o zaman benzer şekilde maksimal-olmama da çelişki içermediği için mümkündür. Bu durumda, hiçbir maksimalliğin bir örneğinin olmadığı mümkün bir dünya varsa o zaman maksimal büyüklük gerçekleşmeyecektir. Maksimal büyüklük herhangi bir dünyada gerçekleşmeyecekse o zaman hiçbir dünyada da gerçekleşmeyeceğinden böyle bir büyüklük mümkün olmayacaktır. Her ikisinin birlikte doğru olmasından ise bahsedilemez (Mackie: 58-59). Tooley de benzer duruma işaret ederek buradaki esas güçlüğün bu argüman *biçiminden* -yani "... maksimal P'dir"- kaynaklandığını öne sürer. Ona göre, maksimal büyüklük mümkünse herhangi bir P niteliği için maksimal P'den de tutarlı

bir şekilde bahsetmek mümkündür. Ancak, Tooley'e göre, tutarlı olsa bile bu şekildeki bir yüklem biçimini kullandığımızda çelişkili birtakım sonuçlara varabiliriz. Bu tür sonuçlardan birini reddetmek için haklı bir nedenimiz de olmayabileceği için bu akıl yürütme biçimi kabul edilemez. Bunun yanı sıra, Tooley, maksimal büyüklüğün imkanını maksimal mükemmelliklere sahip olmakla açıklanmasının da benzer sonuçlar doğurabileceğini iddia eder. Bu mükemmel nitelikler aynı mantıksal yapı içinde Tanrı'nın varlığıyla bağdaşmayacak şekilde başka varlıklara da atfedilebilir. Sözgelimi, İblis maksimal bilgili, maksimal güçlü, maksimal kötü bir varlık olarak düşünülebilir. Tooley'e göre, maksimal niteliklere sahip birden fazla varlığın olmasının mümkün olmadığını düşündüğümüzde, bu niteliklerin uygulanabileceği birçok kavram varsa ve bunlardan hangisinin daha mümkün olduğu ve bir örneğinin olabileceğine dair bir gerekçemiz yoksa, o zaman maksimal büyüklüğün bir örneğinin olabileceğine inanmak da rasyonel/makul olamaz (Tooley 1981: 424-426).

Plantinga meseleye bu şekilde yaklaşmanın bir karışıklığa yol açacağını öne sürerek bu tür itirazlara karşı çıkar. Ona göre, bu kanıtların birlikte sağlam olamamaları bunların yine birlikte sağlam olmadıkları (*unsound*) anlamına gelmez. Birinin sağlam olmasına karşın diğeri sağlam değildir (Plantinga 1974b: 219). Bununla birlikte, Plantinga, hangisinin daha sağlam olduğu konusunda bir fikre varmanın zor olduğuna işaret eder. Zira, maksimal büyüklük kavramının çelişki içermediği düşünülse bile maksimal büyüklükle bağdaşmayan birçok nitelikten bahsedebileceği gibi benzer şey maksimal-olmama kavramı için de söylenebilir. Bununla birlikte, Plantinga, hangisinin sağlam olabileceğine karar verme konusunda bir kanıt olmasa da maksimal büyüklüğün daha rasyonel olduğunu savunur. Sözgelimi, Sokrates'in maksimal büyük yaratıcısı olma, Plato'nun maksimal büyük yaratıcısı olma mümkünse bu nitelikler maksimal büyüklüğü gerektirir. Plantinga'ya göre, bu gibi birçok niteliğin mümkün olmasının maksimal büyüklüğü gerektirdiğini düşündüğümüzde maksimal büyüklüğü kabul etmek, hiçbir maksimalliğin olmadığını kabul etmekten daha makul görünmektedir (Plantinga 1974b: 218-219).

Diğer taraftan, maksimal büyüklük ve maksimal-olmama nitelikleri birbiriyle bağdaşmayacağına göre ya maksimal büyüklüğün gerçekleştiği bir dünya vardır veya maksimal büyüklük imkansızdır. İkisini birlikte reddetmek mümkün görünmemektedir. Bu durumda, maksimal-olmama kavramının

gerçekleşmesi mümkünse o zaman maksimal büyüklük imkansız olacaktır. Maksimal büyüklüğün imkansız olması ise, maksimal büyüklüğün gereği olan mükemmel niteliklerin maksimum derecesinin mümkün olmamasına bağlıdır. Ancak, Plantinga'nın belirttiği gibi, bilgi, güç, iyilik gibi bu niteliklerin maksimum/aşılabilir bir derecesinin olmasından bahsetmek mümkündür. Bilinebilecek her önermenin doğruluk değerini bilen bir varlık aşılabilir dereceye sahip olduğu gibi benzer şekilde güç itibarıyla aşılması mümkün olmayan bir varlık da her şeye gücü yetme niteliğine sahip olabilir (Plantinga 1974a: 91). Bu niteliklerin mantıksal olarak aşılabilir olması mümkünse, o zaman maksimal büyüklük imkansız değil demektir, buna karşılık maksimal-olmama imkansız olacaktır. Öyle görünüyor ki, Craig'in belirttiği gibi, maksimal-olmama ya da maksimal büyüklüğe benzer şekilde geliştirilen kavramların mümkün olabileceği iddiası, maksimal büyük bir varlığın imkanını ortadan kaldıramadığı gibi bu tür kavramların imkanının yine maksimal bir büyüklüğü öngörmeye bağlı olduğu görülmektedir. Bunlar birlikte doğru olamayacağına göre, maksimal büyük bir varlığın imkanına dair sezgilerimizin diğerlerini öncelediğini ve üstün geldiğini öne sürmek makul görünmektedir (Craig 2008: 187). Dolayısıyla, maksimal büyüklüğün mümkün olmasının yanlış olduğu gösterilemediği sürece bu söz konusu eleştirilerin maksimal mükemmel bir varlığın imkansız olduğunu da gösteremeyeceğini söylemek mümkündür. Bunun yanı sıra, maksimal kötülük gibi kavramlarla maksimal büyük varlık ya da Tanrı kavramının abese irca edilmeye çalışılması da bir gerekçeden yoksun görünmektedir.

Maksimal büyüklük kavramı mantıksal olarak imkansız olmayıp tutarlı görüldüğüne göre maksimal büyüklükten zorunlu varlığa geçmek mümkün müdür? Bir varlığın var olmasının mantıksal olarak mümkün olması o varlığın gerçekte de var olduğunu göstermek için yeterli görünmediğinden Plantinga da arada zorunlu bir ilişki kurmaya çalışmıştır. Plantinga, maksimal büyüklüğün imkanından zorunlu varlığa gitmeye çalıştığı akıl yürütmesini "p'nin zorunlu olması mümkünse p zorunludur" şeklindeki bir mantığa dayandırır (bkz. Plantinga 1986: 113-119). Maksimal büyük varlık mümkünse böyle bir varlığın tüm mümkün dünyalarda var olması gerektiği şeklindeki bu akıl yürütmesiyle Plantinga, maksimal büyüklüğün hem mükemmel bir mahiyeti hem de zorunlu varlığı içerdiğini göstermeye çalışmıştır. Bu tür bir yaklaşım, Anselm'in karşılaştırma ya da ilişkisel bir mükemmelliğe dayanarak kurmaya çalıştığı maksimal *büyüklik düşüncesinin* belirsizliklerine konu olmaktan da uzak görünmektedir. Bununla birlikte, Plantinga'nın bu akıl yürütmesinde de

birtakım güçlüklerin olduğunu söylemek mümkündür. Öncelikle, Plantinga, maksimal büyüklüğün bir mümkün dünyada gerçekleşebilmesi için maksimal mükemmelliğe tüm dünyalarda sahip olması gerektiği iddiasıyla böyle bir varlığın zorunlu varlık olduğunu göstermeye çalışır. Ancak, onun bu akıl yürütme biçimi böyle bir varlığın her dünyada var olması gerektiği değil, her dünyada maksimal mükemmelliğe sahip olması gerektiği şeklinde bir sonuca varıyor görünmektedir. Maksimal büyüklüğün maksimal mükemmelliği zorunlu olarak gerektirmesinden bir varlığın zorunlu varlık olduğu sonucuna varmak zor görünmektedir. Ancak, Plantinga, varlığın/zorunlu varlığın mükemmelliğin zorunlu koşulları olduğu düşüncesiyle bunun mümkün olduğunu savunmaya çalışmıştır (Plantinga 1974b: 214). Buna göre, bir varlığın herhangi bir dünyada maksimal büyük ve maksimal mükemmel olabilmesi için her dünyada var olması gerekir. Bununla birlikte, zorunlu varlık maksimal büyüklüğün gerçekleşmesinin zorunlu koşulu olsa bile bu durumun maksimal büyük varlığın her dünyada var olduğu anlamına geldiğini iddia etmek güçtür. Plantinga her ne kadar bunun böyle olduğunu iddia etmeye çalışsa da onun böyle bir varlığın zorunlu var olduğuna dair bir gerekçe sunmadığı görülmektedir (Wingard 1992: 51). Dolayısıyla, bir varlığın var olduğu bir mümkün dünyada maksimal büyük olması o varlığın gerçek dünyada var olduğu anlamına gelmediği gibi, zorunlu varlığın mükemmelliğin zorunlu koşulu olduğu iddiası da bir varlığın zorunlu olarak var olduğunu göstermek için yeterli görünmemektedir. Maksimal büyüklüğün maksimal mükemmelliğe zorunlu olarak sahip olması, maksimal büyüklüğün gerçekleştiği dünyalar için geçerli olabilir. Böyle bir akıl yürütme en fazla maksimal büyüklüğün herhangi bir dünyada gerçekleşmesinin mümkün olduğu sonucunu verebilir.

Maksimal büyüklüğün bir mümkün dünyada var olmasının mümkün olmasından böyle bir varlığın tüm mümkün dünyalarda var olması gerektiği sonucuna varmak için onun zorunlu varlık olduğunun bir şekilde gösterilebilmesi gerekir. Ancak, Plantinga, burada öne sürdüğü akıl yürütme biçiminde Tanrı'nın zorunlu olarak var olduğu varsayımına dayanmak yerine, maksimal büyüklüğün tüm mümkün dünyalarda maksimal mükemmel olduğu fikrini esas alır (Nagasawa: 38). Van Inwagen'e göre, bu akıl yürütme mantıksal olarak hiçbir hata içermemekle birlikte mükemmel varlığın mümkün olduğu sonucundan daha fazlasını kanıtlayamamaktadır (Van Inwagen 2010: 367). Plantinga da bunun farkında olduğu içindir ki bu akıl yürütmenin Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için yeterli olmadığını, bununla

birlikte böyle bir varlığın var olmasının doğru olduğunu kabul etme noktasında akla karşıt ya da irrasyonel hiçbir şey görünmediği için bu akıl yürütmenin rasyonel olarak kabul edilebileceğini savunmuştur (Plantinga 1974a: 112). Plantinga'nın bu yaklaşımı makul görünebilir, hatta mükemmel varlığın mantıksal olarak mümkün olmasını mümkün dünyalar kuramıyla açıklamak da anlaşılır olabilir. Ancak böyle bir varlığın zorunlu varlık olduğunu tek başına bu kuramla açıklamak pek mümkün görünmemektedir. Mükemmel varlığın tüm dünyalarda var olması gerektiğini ortaya koyabilmek için, böyle bir varlığın yokluğunu düşünmenin mantıksal olarak imkansız olduğunu göstermek kaçınılmaz görünmektedir. Plantinga maksimal büyüklük ve maksimal mükemmellik arasında bir ayırım yapılabildiği takdirde maksimal büyüklüğün bu tür bir zorunluluğa imkan sağlayabileceğini savunmuş olsa da onun yaklaşım biçiminin maksimal büyüklüğün maksimal mükemmelliği gerektirdiğini ortaya koymanın ötesine geçemediği görülmektedir. Bu durumda, mükemmel varlığın yokluğunu düşünmenin imkansız olduğunu böyle bir varlığın mükemmelliği gereği zorunlu varlık niteliğine özsel olarak sahip olduğunu göstermekle mümkün olabilir. Anselm ve Plantinga'dan farklı olarak Descartes, Tanrı'yı mükemmel bir varlık olarak tanımlayıp bu tanımlamadan hareketle O'nun tüm mükemmelliklere sahip olmasının aynı zamanda var olmasını da gerektirdiğini öne sürer. Descartes, buradaki akıl yürütme biçimiyle doğrudan mükemmellik fikrini esas alarak Tanrı'nın var olmasının mükemmel olan mahiyeti gereği olduğu düşüncesini zorunlu varlığın Tanrı'nın mükemmel niteliklerinden biri olduğu iddiasıyla temellendirmeye çalışır.

Descartes'a göre, insanın a priori bir şekilde kendisinde bulduğu Tanrı fikri, kavramsal olarak her türlü mükemmelliği O'na atfetmemizi zorunlu kılan bir içeriğe sahiptir. Bu tıpkı, bir üçgeni düşünmek zorunda olmadığımız halde ne zamanki üç kenarlı/açılı bir şekil düşünmeye başladığımızda bir üçgen için gerekli olan tüm nitelikleri ona atfetmemiz gibidir (Descartes 1984: 46-47). Tanrı'nın tüm mükemmellik ifade eden niteliklere sahip mükemmel bir varlık olduğu şeklindeki bir tanımlamanın a priori olarak bilinebileceğini savunan Descartes, bu kavramsal analize dayanarak varlığın da zorunlu bir nitelik olarak Tanrı'ya atfedilmesi gerektiğini savunur. Ona göre, sonsuzluk, ezellilik, değişmezlik, en yüksek derecede bilgili olma, en yüksek derecede güçlü olma, her şeyi yaratma gibi birtakım mükemmel nitelikler sadece zorunlu bir varlığın bu niteliklere sahip olabileceğini gösterebilir (Descartes: 31-32). Bu nedenle, tanımı gereği Tanrı fikrine tüm mükemmellikleri atfetmemiz

zorunlu ise varlığın da bir mükemmellik olarak Tanrı'ya atfedilmesi zorunlu olmalıdır. Ancak, mükemmel varlık fikrinin analizinden zorunlu varlığın bir nitelik olarak Tanrı'ya atfedilebileceği sonucuna varmak mümkün müdür?

Kant'la birlikte gelen eleştiri çizgisine göre, “zorunlu varlık” kavramı kendi içinde anlamsız ve tutarsız olduğu için bir varlığa nitelik/yüklem olarak atfedilemez. Zorunluluğun sadece önermelere ait olup şeylere/varlıklara hiçbir zorunluluk atfedilemeyeceği düşüncesini temel alan bu eleştiriye göre varoluşsal hiçbir önerme analitik/zorunlu olamaz. Kant'a göre, varlık bir yüklem olamayacağı ve Tanrı kavramının analizinden varlık niteliği çıkarılamayacağı için “Tanrı vardır” önermesi analitik olarak zorunlu olamaz (Kant: 59). Hick'e göre, analitikliğin salt mantıksal düzlemde kavramlar arasındaki anlam ilişkisini ifade ettiği düşünüldüğünde, bir şeyin kavramsal içeriğinin analiz edilmesi bize o şeyin var olup olmadığı hakkında zorunlu bir şey veremeyecektir. Çünkü, “x vardır” şeklindeki bir önermede “varlık”, x'in tanımsal bir niteliği olmadığı için bu önerme analitik ve zorunlu değildir (Hick 2007: 133).

Tanrı fikrinden O'nun zorunlu varlık olduğu sonucuna varmanın mümkün olamayacağını öne süren bu yaklaşım biçiminin sadece analitik doğruların mantıksal olarak zorunlu olduğu düşüncesini savunduğu görülmektedir. Ancak, varoluşsal hiçbir önermenin analitik olamayacağı düşüncesinin varoluşsal hiçbir önermenin zorunlu olamayacağı anlamına geldiğini iddia etmek pek anlaşılır görünmemektedir. Zira, analitik önermelerin zorunlu olduğu doğru olmakla birlikte tüm zorunlu önermelerin analitik olduğunun aynı şekilde geçerli olduğunu söylemek zordur. Adams, mantıksal zorunluluğun ölçüsünün genel olarak bir önermenin değilmesinin çelişki oluşturması durumunda bu önermenin zorunlu doğru, tersinin ise zorunlu olarak yanlış olduğu şeklinde olduğunu öne sürer (Adams 1983: 742-747). Bu ölçü, zorunluluğun tek açıklamasının analitiklik olmadığını göstermesi açısından önemlidir. Bunun en iyi örneği, matematiktir. Sözelimi, 5 ile 9 sayısı arasında bir asal sayının olduğu analitik olmayıp zorunlu varoluşsal bir önermedir. Bu durumda “Tanrı vardır” önermesinin zorunlu olamayacağı iddiası, “bekar evlenmeyen kişidir” örneğindeki gibi analitik bir önerme olamayacağı anlamında söz konusu olabilir. Bu nedenle, ontolojik kanıtı savunanların “Tanrı vardır” önermesinin zorunlu doğru olduğu iddiasının Kant'ın öne sürdüğü anlamda analitik doğruluk anlamına gelmediği söylenebilir.

Plantinga'ya göre, belki de Kant'ın burada dile getirmek istediği şey

sadece hiçbir varoluşsal önermenin dar anlamıyla *analitik* olmadığıdır. Kant'ın bu noktada açık olmadığı ve zorunlu varoluşsal önermelerin olamayacağı iddiasını tutarlı bir şekilde savunmadığını gösteren nokta, onun matematiksel önermelerde olduğu gibi zorunlu varoluşsal önermelerin de olabileceğini reddetmemesidir (Plantinga 1967: 31-32). Kant öne sürdüğü bu eleştirisiyle “Tanrı vardır” önermesinin neden zorunlu bir doğru olmadığını ortaya koyamadığı gibi, onun eleştirisi en fazla Tanrı'nın zorunlu bir varlık olduğu önermesinin zorunlu değil, analitik olamayacağını gösterebilir. Dolayısıyla, Reçber'e göre, Kant'ın burada yapması gereken şey, bu tür bir kategorik yargıyla ontolojik kanıtın temel iddiasını reddetmek değil, Tanrı'nın varlığına ilişkin bir önermenin neden analitik varoluşsal bir önerme olmadığını/olamayacağını göstermektir. Diğer türlü, ontolojik kanıtın imkansızlığına dair bir iddia yeterince ikna edici olmayacaktır (Reçber 2004: 159). Ontolojik kanıtla yönelik bu eleştirileri öne süren düşünürlerin zorunluluğun sadece analitik önermeler için geçerli olabileceği iddiasını tutarlı bir şekilde savunmadıkları gibi zorunlu varlık kavramının imkansız olduğuna dair bir gerekçe sunmadıkları da görülmektedir. Bu durumda, zorunlu varlık kavramının mümkün olduğunu düşünmek için bir engel görünmemektedir. Zorunlu varlık kavramı mümkün görüldüğüne göre Tanrı'nın zorunlu varlık olduğu ya da “Tanrı vardır” önermesinin zorunlu bir doğru olduğu gösterilebilir mi?

Bir kavramın anlamının tanımsal unsurlara bağlı olarak o şeyi o şey yapan birtakım özsel nitelikleriyle açıklanabileceğini düşündüğümüzde, Tanrı kavramının içeriği de bir varlığın Tanrı olabilmesi için gerekli birtakım özsel niteliklerine bağlı olarak açıklanabilir. Buna göre, bir varlık Tanrı ise, O'nun zorunlu olarak her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, mutlak iyi, zamansız, değişmeyen gibi niteliklere bir arada sahip olması gerekir. Bu nitelikler olmaksızın bir varlığın Tanrı olmasından bahsedilemeyeceğine göre ilahi mükemmellikler zorunlu olarak birbirini gerektiren ve bir arada bulunması gereken niteliklerdir. Tanrı'yı tüm mükemmel niteliklere sahip bir varlık olarak tanımladığımızda “Tanrı mükemmel varlıktır” önermesi tanımsal bir doğru olarak zorunludur. “Tanrı” kavramını “mükemmel varlık” kavramından ayrı düşünmek mümkün görünmediği için bu önerme analitik bir önermedir. Tanrı'nın mükemmel varlık olduğu mantıksal bir zorunluluk ise, o zaman bu zorunluluğun gerektirdiği önermelerin de aynı şekilde zorunlu olacağı söylenebilir. Bu durumda, “Tanrı mükemmel varlıktır” önermesi zorunlu bir doğru ise bu önermenin gerektirdiği “Tanrı kadir-i mutlaktır” önermesi de zorunlu bir doğru olacaktır. Benzer şekilde, “Tanrı zorunlu varlıktır” ya da

“Tanrı vardır” önermesi de pekala zorunlu bir doğru olarak düşünülebilir. Şöyle ki, Tanrı’nın zorunlu olarak her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, mutlak iyi, zamandan münezze, değişmeyen gibi mükemmel niteliklere sahip olduğunu düşünelim. Bu durumda, Tanrı’nın var olmadığını ya da zorunluluk dışında başka bir varlık moduna sahip olabileceğini iddia etmek pek tutarlı görünmemektedir. Bir başka ifadeyle, bir varlığı hem mükemmel olarak tanımlayıp hem de onun zamansal olduğu, var olması ya da yokluğunun düşünülmesinin mümkün olduğu, birtakım sınırlamalara ve değişime konu olması mükemmel olmasıyla bağdaşmayacaktır. O halde, Tanrı tanım gereği mükemmelse O’nun tüm mükemmel niteliklere zorunlu olarak sahip olması gerektiği gibi bu niteliklerin birbiriyle bağdaşabilen ve birbirini gerektiren nitelikler olması gerektiği açık görünmektedir. Descartes da bu duruma işaret ederek, Tanrı fikrinin tüm mükemmel niteliklerin birlik, basitlik ve bir arada bulunmasını zorunlu kıldığını düşünür (Descartes: 34) Bunun Tanrı’nın kesin ve değişmez tabiatından kaynaklandığını öne süren Descartes’a göre, tıpkı üç açının iki dik açya eşit olmasının üçgenin mahiyetinden ya da vadi fikrinin dağ fikrinden ayrılabilmesi gibi varlık da Tanrı’nın mahiyetinden ayrı düşünülemez. Vadisiz bir dağ ya da üç kenarsız bir üçgen düşünmenin imkansız olması gibi, var olmayan bir Tanrı düşünülemez, vadi nasıl dağ için veya üç kenar nasıl üçgen için zorunlu ise varlık da Tanrı için zorunlu bir niteliktir. Bu nedenle, zorunlu varlık Tanrı’nın tanımsal bir niteliği olduğundan, Tanrı’nın zorunlu varlık olmadığını düşünmekte özgür değiliz (Descartes: 46-47).

Mükemmelliği gereği kesin ve değişmez bir tabiata sahip olan böyle bir varlığın var olmamasının mükemmelliğiyle bağdaşmayacağı düşünüldüğünde Tanrı’nın zorunlu varlık niteliğine bir mükemmellik olarak sahip olduğunu savunmak mümkün görünmektedir. Ancak Mackie, varlığı Tanrı tanımına dahil etmenin O’nun var olduğunu kanıtlayabileceği şeklindeki bir iddianın kabul edilmesi halinde başka varlıkların da var olduğunu benzer şekilde kanıtlayabileceğimizi öne sürer (Mackie: 42). Mackie, Tanrı’nın var olduğu sonucuna varmak için varlığı/zorunlu varlığı Tanrı kavramına dahil etmenin kanıtlamaya çalıştığı şeyi baştan varsaymak anlamına geleceğini öne sürerek Descartes’a karşı çıkar. Ona göre, “Tanrı vardır” önermesi analitik ise o zaman sonuç “Tanrı” teriminde/kavramında içerilmiş demektir (Mackie: 45). Descartes, bu tür bir itiraza karşılık varlığın/zorunlu varlığın Tanrı’nın tabiatını oluşturan niteliklerden biri olduğu için sonucun öncülde içerilmiş olabileceğini kabul eder. Ancak, ona göre bu durum bir üçgenin nitelikleri arasında üç açının iki dik açya eşit olması gerçeğini de içermesinden daha

fazla sonucunu içinde barındıran bir şey değildir (Descartes: 262-263). Nagasawa, bu tür bir döngüsellik kaçınılmaz olmasının bu kanıtın dedüktif karakterinden kaynaklandığını öne sürer. Bununla birlikte, bu durum sonucun öncüllerden çıkarıldığı geçerli bir akıl yürütmeyi içermesinden dolayı bu kanıtı reddetmek için yeterli bir gerekçe değildir (Nagasawa: 27).

Diğer taraftan Descartes, Tanrı ile varlığı arasındaki ilişkinin diğer varlıklardan farklı olarak zorunlu bir ilişki olduğu ve bunun Tanrı'nın mükemmel olan tabiatından kaynaklandığı şeklindeki bir akıl yürütmenin başka varlıklara da varlığı bir nitelik olarak yükleyebileceğimiz anlamına gelmediğini öne sürer. Hayalî birtakım varlıklara varlığı tanımsal bir nitelik olarak yüklemek ancak keyfî bir tutum olabilir (bkz. Descartes: 34). Descartes'a göre, Tanrı'nın mükemmel niteliklerini birbirinden ayrı düşünmek mümkün görünmediği gibi zorunlu varlığı da mükemmel niteliklerinden ya da mahiyetinden ayrı düşünmek mümkün değildir. Bir başka ifadeyle, Tanrı'nın mükemmel tabiatı varlığını zorunlu kıldığından O'nun mahiyeti ile varlığını birbirinden ayrı düşünmek çelişkilidir. Ona göre, vadi fikrinin dağ fikrinden ayrılamaması gibi Tanrı'nın varlığının da mahiyetinden ayrılamayacağı çok açıktır (Descartes: 46). Böyle bir yaklaşım, Reçber'e göre, "‘varlığın’ Tanrı'nın mahiyetine ait olması ‘Tanrı’ ile ‘varlığı’nın birbirinden ayrılmasının imkansız olduğu; Tanrı'nın ne’liği ile gerçekliğinin ayrı düşünülmemeyeceği ve daha açık bir ifadeyle, Tanrı'nın yokluğunun tasavvur edilemeyeceği anlamına gelir. Bütün bunlar da “Tanrı vardır” önermesinin zorunlu olarak doğru; “Tanrı yoktur” önermesinin ise bir çelişki ifade etmesi açısından zorunlu olarak yanlış olduğunu ifade eder (Reçber 2004: 156-157).”

Tanrı'nın varlığının mahiyetinden ayrı düşünülmemesi böyle bir varlığın zorunlu varlık olduğunu gösterir. Descartes'ın bu iddiasını destekleyen noktalardan biri onun zorunlu varlık ile olumsal varlık arasında yaptığı ayırmadır. Olumsal varlıkları tüm nitelikleriyle düşündüğümüzde onun varlığı da yokluğu da aynı şekilde düşünülebilir. Ancak, bir cisim ne kadar mükemmel olursa olsun varlığa kendinden sahip olmadığı için zorunlu varlık bir cismin tabiatına ait olamaz. Buna karşılık, zorunlu varlık sadece Tanrı fikrinde mevcuttur. Descartes'a göre diğer varlıklarla Tanrı fikri arasındaki ayrımı dikkatle inceleyen bir kimse şunu görecektir: Tanrı'dan başka diğer şeyler/varlıklar var oldukları düşünülse bile bu yine de onların var olduğunu değil, sadece var olabilme imkanını gösterebilir. Çünkü, bilfiil var olmayı bu varlıkların diğer nitelikleriyle ilişkilendirecek herhangi bir zorunluluğun

olmadığı açıktır; buna karşın bilfiil varlık Tanrı'nın diğer mükemmel nitelikleriyle zorunlu olarak ilişkili olduğu için buradan kesinlikle Tanrı'nın var olduğu sonucuna varılabilir (Descartes: 83).

Ancak Findlay, zorunluluğun sadece soyut varlıklar alanıyla sınırlı olduğunu savunarak ontolojik kanıtın yanlışının, düşüncenin zorunluluklarına dayanarak salt soyutlamalarla somut varlık arasında bir bağ kurmaya çalışması olduğunu iddia eder (Findlay 1948: 176). Bu tür bir yaklaşımın zorunlu varlıkların sadece soyut varlıklar olabileceği düşüncesine dayandığı öne sürülebilir. Ancak, meseleyi bu şekilde ele almanın onu daha da belirsiz bir duruma götürdüğünü düşünen Malcolm, somut varlık ile kastedilenin olumsal varlık olup olmadığı şeklinde bir itirazla bu eleştirilere karşılık verir. Ona göre, somut varlıkla olumsal varlık kastediliyorsa, böyle bir durumda mükemmel ada kavramı ile bir adanın varlığı arasında kurulmaya çalışılan ilişki bu eleştiriye konu olabilir. Ancak, mükemmel varlık olarak Tanrı olumsal bir varlık olmadığı için O'nun zorunlu varlığı bu eleştiriye konu olamaz. Bu nedenle, Malcolm'e göre, olumsal varlığa sahip olan bir şeye varlığı bir nitelik olarak atfetmenin yanlış olmasından zorunlu varlığı bir nitelik olarak Tanrı'ya atfetmenin de yanlış olduğu sonucunu çıkarmak doğru görünmemektedir (Malcolm: 52).

Malcolm'un haklı olarak itiraz ettiği gibi, somut varlık alanının sadece olumsal varlıklarla sınırlı olduğunu iddia etmek pek mümkün görünmemektedir. Nitekim, tüm mümkün varlıkların olumsal olmadığı açıktır. Olumsal varlıklardan farklı olarak sayılar, önermeler, nitelikler gibi kategorik olarak soyut olan varlıklar da vardır ve bunlar zorunludur. Soyut varlıkların zorunlu olması, sonradan varlığa gelmeleri ya da varlıklarının sona ermesinin mümkün olmamalarından dolayıdır. Bununla birlikte, soyut varlıklar dışında varlığı bir nedene bağlı olmaksızın var olabilen şeylerin de olduğunu düşünebiliriz. Chisholm'e göre, en azından olumsal olmayan ve nitelik (soyut varlık) olmayan varlıkların olabilme imkanından bahsedilebilir. Eğer zorunlu varlık bir nitelik -ya da soyut bir varlık değilse- o zaman bu şey *zorunlu bir cevher*dir. Bir şeyin hem olumsal olmaması hem de bir nitelik olmaması onun zorunlu bir cevher olduğu anlamına gelir (Chisholm 1992: 8-12). Bununla birlikte, zorunlu bir cevherin nasıl bir varlığa karşılık gelebileceği noktasında birçok tanımlamadan bahsedilebilir. Reçber'in belirttiği gibi, zorunlu varlık "varlığı zorunlu olan", "varlığının bir nedeni bulunmayan", "yokluğu düşünülemeyen", "varlığının yadsınması bir çelişki doğuran", "varlığı ile

mahiyeti birbirinden ayrılmayan” olmak üzere birçok şekilde tanımlandığında bu tanımlamalara uygun düşen bir tek cevher/fert vardır, o da Tanrı’dır. Sadece belli bir zaman ve mekanda var olmaları ya da yok olmaları mümkün olmadığı için zorunlu olan soyut varlıkların herhangi bir nedensel güce sahip oldukları söylenemez. Ontolojik anlamda bir fert/cevher olan Tanrı’nın ise hem olumsal olmaması hem de soyut bir varlık olmamasının yanı sıra nedensel bir güce sahip olması onun zorunlu bir varlık olabileceğini göstermesi açısından tatmin edici görünmektedir (Reçber 2005: 112).

Diğer taraftan, bir şeyin hangi varlık düzlemine ait olduğunun ancak o şeyin mahiyetinden/tanımından çıkarsanabileceğini düşündüğümüzde Tanrı’nın mahiyetinden O’nun nasıl bir varlık moduna sahip olabileceğine dair bir fikre varmak da mümkündür. Hartshorne’a göre, Tanrı’nın mahiyeti onun varlık statüsünü de –olumsal ya da zorunlu olduğunu- gösterir. Bir şeyin varlığının olumsal/zorunlu olup olmadığını o şeyin mahiyetinden çıkarabilmek mümkün olduğuna göre Tanrı da bu kuralın bir istisnası olmamalıdır (Hartshorne 1964: 305-307). Bu bağlamda Leibniz’in bir kavramın imkansız olduğunu gösteren bir kanıt olmadığı sürece o kavramın mümkün olduğunu varsayabileceğimiz ilkesini (Leibniz 1965: 55) esas aldığımızda mükemmel varlık kavramı imkansız görünmediği için bu kavramın mantıksal olarak mümkün olduğunu kabul edebiliriz. Buna göre, bir varlığın tüm mükemmel niteliklere sahip olması mümkünse o zaman gerçekte bu mümkün varlık ya olumsal ya da zorunlu olarak var olabilir demektir. Bir varlığın olumsal olarak var olması, varlığı ve yokluğu mümkün olduğu için bu anlamda sınırlı/sonludur. Olumsal olarak var olmanın mükemmel olmayan bir durumu ifade edebileceğini ve olumsal hiçbir varlığın mükemmelliği gerçekleştiremeyeceğini vurgulayan Hartshorne, bir şeyin mükemmel olarak var olması mümkünse onun varlığının ancak zorunlu olması gerektiğini iddia eder (Hartshorne 1961: 471-473). Tanrı’nın mükemmel bir mahiyete sahip olmasının gerçekte de var olmasını zorunlu olarak içerdiğini düşünen Leibniz, zorunlu varlık olarak sadece Tanrı’nın bu ayrıcalığa sahip olduğunu düşünür. Mahiyetinin varlığı içerdiği, mümkün olmasının bizatihi bilfiil demek olduğu böyle bir varlığın hiçbir sınır, olumsuzluk ya da çelişki içermeyen bir mahiyete sahip olması O’nun varlığının a priori olarak bilinebileceğini gösterir (Leibniz 1956: 10-11). Mükemmel varlık kavramı çelişkili olmayıp mümkün olduğuna göre, Tanrı’nın yokluğu düşünülemeyen anlamında mantıksal olarak zorunlu varlık olduğunu mükemmel olan mahiyetinden/tanımından çıkarmanın önünde de bir engel görünmediği söylenebilir. Tanrı’yı mükemmel bir varlık olarak tanımlamak

ve böyle bir varlığın tanımı gereği var olmasının zorunlu olduğunu kabul etmek için bir engel görünmediğine göre, O'nun zorunlu varlık olmasının mantıksal olarak zorunlu bir doğru olabileceğini öne sürebiliriz.

Sonuç

Buraya kadar yapılan mülahazalardan hareketle denebilir ki, ontolojik kanıtın burada ele alınan yorum biçimleri, doğrudan mükemmel varlık kavramından Tanrı'nın var olduğu sonucuna varmanın mümkün olabileceğini göstermektedir. Bununla birlikte, bu akıl yürütme biçimlerinin içerdiği birtakım güçlükler nedeniyle Tanrı'nın varlığını bütünüyle kanıtladığı söylenemez. Reçber'in belirttiği gibi, ontolojik kanıtla yöneltilen eleştirilerin önemli bir kısmı da Tanrı'nın varlığının bu kadar basit bir tanımsal doğrulukla kanıtlanamayacağı, bir başka ifadeyle gerçek bir varlığın varlığının salt kavramsal bir çözümlenmeye dayandırılmayacağı üzerinde yoğunlaşmıştır. Ancak, ona göre, bu eleştirilerin ontolojik kanıtı bir ölçüde zayıflattığı doğru olmakla birlikte kesin bir şekilde çürüttüğünü söylemek zordur (Reçber 2004: 157). Bu nedenle, mükemmellikten hareketle Tanrı'nın zorunlu varlık olması gerektiği, dolayısıyla var olması gerektiğine dair bir akıl yürütmeye yönelik yapılan eleştiriler bu kanıtı reddetmek için yeterli görünmemektedir. Mükemmel varlık kavramının analizinden varlığına gidilemeyeceği şeklindeki bu iddiaların genellikle ya mükemmel varlık kavramının veya zorunlu varlık kavramının tutarsız olduğu düşüncesine dayandıkları görülmektedir. Ancak, bu eleştirilerle mükemmel varlık kavramının tutarsız olduğu gösterilemediği gibi zorunlu varlık kavramının tutarsız olduğu iddiası da bir temelden yoksun görünmektedir. Tatmin edici bir zorunluluk anlayışı ortaya konulmadığı sürece zorunlu varlık kavramının reddedilmesini gerektiren bir gerekçenin olmadığını söylemek mümkündür. O halde, mükemmel varlık ve zorunlu varlık kavramları imkansız görünmediğine göre bunları mümkün olarak kabul edebiliriz.

Bununla birlikte burada savunulan yaklaşım biçimi mükemmel varlık kavramının sadece mümkün olabileceğini değil, aynı zamanda böyle bir varlığın yokluğunu düşünmenin de çelişki doğurabileceğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Dolayısıyla, mükemmellik ile varlık arasındaki ilişkinin zorunlu olduğunu doğrudan mükemmellik kavramından hareketle ortaya koyabilmek mümkün görünmektedir. Bu ilişkinin zorunluluğunun mükemmel varlığın tanımından/mahiyetinden çıkarsanabileceğini düşündüğümüzde zorunlu varlığın mükemmel mahiyete ve niteliklere sahip bir varlığın özsel/zorunlu

niteliklerinden biri olduğu öne sürülebilir. Zira, mükemmel varlığın mantıksal imkanı, böyle bir varlığın tüm mükemmel niteliklere zorunlu olarak sahip olmasını gerektirdiği gibi bu niteliklerin birbiriyle bağdaşan ve zorunlu olarak birbirini gerektiren nitelikler olmasını da gerektireceği açık görünmektedir. Buna göre, tutarlılık gereği zorunlu varlık niteliğinin de mükemmel varlığın tabiatını oluşturan niteliklerden biri olması gerektiğini kabul etmek makul görünmektedir. Zorunlu varlık Tanrı'nın tabiatına ait tanımsal bir nitelik ise o zaman O'nun varlığı ile mahiyetini birbirinden ayrı düşünemeyeceğimiz için yokluğunu düşünmek mantıksal olarak imkansız olacaktır. Tanrı'nın zorunlu olarak var olması gerektiğini mükemmel olan mahiyetinden çıkarmak mümkün görüldüğüne göre mükemmel varlık kavramının analizinden Tanrı'nın var olduğu sonucuna varmaya çalışan bu akıl yürütme biçimini savunmak için bir engel görünmemektedir. Dolayısıyla Tanrı tasavvurunun oluşturulmasında son derece önemli olan mükemmelliğe dair rasyonel sezgilerimizin O'nun varlığını temellendirme noktasında da önemli bir zemin oluşturabileceğini söylemek mümkündür. Tanrı mükemmel varlık değilse O'nun zorunlu varlık olduğunu düşünmenin de bir anlamının olamayacağını düşündüğümüzde, teizmin de temel iddiası olan Tanrı'nın mükemmelliği gereği zorunlu varlığa ve zorunlu mahiyete sahip olduğu düşüncesini felsefi olarak savunabilmek makul görünmektedir.

Kaynaklar

- Adams, Robert M., (1983), "Divine Necessity", *The Journal of Philosophy*, 80:11, 741-752.
- ----- (1994), *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, Oxford: Oxford University Press.
- Alston, William P., (1960), "The Ontological Argument Revisited", *The Philosophical Review*, 69:4, 452-474.
- Anselm, (2007), *Basic Writings*, ed. ve çev. Thomas Williams, Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- Chisholm, R. M., (1992), "The Basic Ontological Categories", *Language, Truth and Ontology*, ed. Kevin Mulligan, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Craig, William L., (2008), *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*, Illinois: Crossway Books.
- Crittenden, C., (1968), "The Argument from Perfection to Existence", *Religious Studies*, 4, 123-132.
- Davis, Stephen T., (1997), *God, Reason and Theistic Proofs*, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing.

- Descartes, R., (1984), *The Philosophical Writings of Descartes: II*, çev. John Cottingham ve diğerleri, Cambridge: Cambridge University Press.
- Findlay, J. N., (1948), “Can God’s Existence Be Disproved?”, *Mind*, 57:226, 176-183.
- Hartshorne, C., (1961), “The Logic of the Ontological Argument”, *The Journal of Philosophy*, 58:17, 471-473.
- ----- (1964), *Man’s Vision of God and the Logic of Theism*, Hamden: Archon Books.
- Hick, John, (1970), *Arguments for the Existence of God*, London: The Macmillan Press.
- ----- (2007), “God’s Necessary Existence”, *Philosophy of Religion: Selected Readings*, ed. Michael Peterson ve diğerleri, Oxford: Oxford University Press.
- Johnson, O. A., (1965), “God and St. Anselm”, *The Journal of Religion*, 45:4, 326-334.
- Kant, Immanuel, (1965), “The Impossibility of an Ontological Proof of the Existence of God”, *The Ontological Argument: From St. Anselm to Contemporary Philosophers*, ed. Alvin Plantinga, New York: Doubleday& Company, Inc.
- Leibniz, G. W., (1956), *Philosophical Writings*, çev. Mary Morris, London: Everyman’s Library.
- ----- (1965), *The Ontological Argument: From St. Anselm, to Contemporary Philosophers*, ed. A. Plantinga, New York: Doubleday& Company, Inc.
- Mackie, John L. (1982), *The Miracle of Theism: Arguments For and Against the Existence of God*, Oxford: Clarendon Press.
- Malcolm, Norman, (1960), “Anselm’s Ontological Arguments”, *The Philosophical Review*, 69:1, 41-62.
- Martin, Michael, (2003), “The Ontological Argument”, *Philosophy of Religion: An Anthology*, ed. Charles Taliaferro ve Paul J. Griffiths, Malden: Blackwell Publishing.
- Nagasawa, Yujin, (2011), *The Existence of God: A Philosophical Introduction*, New York: Routledge.
- Plantinga, Alvin, (1967), *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*, Ithaca: Cornell University Press.
- ----- (1974a), *God, Freedom and Evil*, Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans Publishing.
- ----- (1974b), *The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon Press.
- ----- (1986), “Is Theism Really a Miracle?”, *Faith and Philosophy*, 3:2.
- Reçber, M. Sait, (2004), *Tanrı’yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Ankara: Kitabiyat.
- ----- (2005a), “Varlık Felsefesi”, *Felsefe*, ed. M. Bayraktar, Ankara: An-küzem Yay.

- Rowe, W. L., (2007), *Philosophy of Religion: An Introduction*, Belmont: Wadsworth.
- Tooley, Michael, (1981), “Plantinga’s Defence of the Ontological Argument”, *Mind*, 90:359, 422-427.
- Van Inwagen, P., (2010), “Ontological Arguments”, *A Company to Philosophy of Religion*, ed. C. Taliaferro ve diğeri, Oxford: Wiley-Blackwell.
- Wainwright, W. J., (1988), *Philosophy of Religion*, Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- Wingard, J. C., (1992), “On a Not Quite Yet “Victorious” Modal Version of the Ontological Argument for the Existence of God”, *International Journal for the Philosophy of Religion*, 33:1, 47-57.

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE BAZI MUCİZE TELAKKİLERİ

Metin PAY*

Öz

İslam kelamcıları ve filozofları bazı istisnalar dışında tarihsel bir olgu olarak mucizelerin gerçekliğini kabul etmişlerdir. Kelamcılar mucizeyi genellikle, peygamberlik iddiasındaki kişinin elinde meydana gelen olağanüstü olay şeklinde tanımlarlar. Bakıllani, mucize kavramını metafiziksel olarak analiz etmiş ve onun yaratıklar açısından mantıksal olarak imkânsız olduğunu savunmuştur. Farabi ve İbn Sina, mucizeyi sudur kuramı çerçevesinde doğal bir olay olarak değerlendirmişlerdir. Gazali’de mucizenin imkânı, nedensellik ilkesinin reddine dayanır. Doğada olayların hep aynı tarzda ve mucizelerin belirli anlarda gerçekleşeceğine dair Allah bizde bilgi yaratır. İbn Rüşd’e göre, nedenselliğin reddedilmesi, herhangi bir Şeye dair bilgimiz olamayacağı anlamına gelir. Ayrıca mucizeler bir kişinin peygamberliğini kanıtlamak için tek başına yeterli değildir. Bu çalışmada bazı İslam kelamcıları ile filozoflarının mucize görüşleri incelenecek ve değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Doğa yasası, nedensellik, sudur, âdet, nübüvvet, olağanüstü

Abstract

Some Miracle Considerations in Islamic Thought

The theologians and philosophers of Islam accepted the reality of miracles as historical fact with some exceptions. Theologians generally define miracle as an extraordinary even that happens at the hand of the person claiming that he is a prophet. Baqillani analysed the concept of miracle metaphysically and argued that it is logically impossible for creatures. Farabi and Ibn Sina interpreted miracle as natural event within the theory of emanation. Possibility of miracle in Ghazali depends on the refusal of the causality principle. Allah creates knowledge for us concerning the natural events happen in the same way and miracles happen in specific times. According to Ibn Rushd the refusal of causality means that we could not have knowledge of anything. Additionally, mere miracles are not sufficient for proving the prophecy of some person. In this article, the views of some Islamic theologians and philosophers will be examined and evaluated.

Key Words: Law of nature, causality, emanation, habit, prophecy, extraordinary

* Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, paymetin@hotmail.com

Giriş:

Doğanın olağan işleyişine aykırı ortaya çıkan olaylar olarak mucizeler günümüz din felsefesinin üzerinde en çok tartışılan konularından biridir. Bir yandan teistik dinlerin kutsal metinlerinde pek çok mucizevi olayın yer alması, diğer yandan doğa yasalarının mahiyetinin nasıl anlaşılacağı sorunu, kavramı tartışmanın merkezi haline getirmektedir. Ayrıca söz konusu kavram, düşünürlerin Tanrı-âlem ilişkisi, vahiy ve peygamberlik gibi teolojik görüşleriyle de yakından alakalıdır. Özellikle Hz. İsa'nın mucizevi kişiliğinin başat unsur olduğu Hristiyan teolojik geleneğinde yetişmiş düşünürlerin sistemlerinde mucizenin önemli bir yeri vardır. Aynı şekilde, gerek Kur'an-ı Kerim'de çoğu Hz. Muhammed'den önceki peygamberlerle ilgili mucizevi olayların zikredilmesi, gerekse hadis kitaplarında Hz. Muhammed'e nispet edilen pek çok mucizenin rivayet edilmesi, kavramın İslam kelamcıları ve filozoflarınca nasıl anlaşıldığının belirlenmesini önemli kılmıştır. Bizim bu çalışmadaki amacımız da İslam düşüncesinde mucize kavramının İslam kelamcıları ve felsefecilerince nasıl anlaşıldığını ele alarak konuya dair genel bir anlayış sağlamaktır. Bunu yaparken öncelikle Batı felsefesindeki mucize tartışmalarında ön plana çıkan David Hume ile Spinoza'nın ve doğa yasasının anlaşılmasına getirdiği farklı bakış açısıyla çağdaş filozoflardan Richard Swinburne'ün mucize tanımlarına kısaca değineceğiz. Arkasından İslam kelamcılarınca mucizelerin nasıl anlaşıldığını ele alacağız. Bu bağlamda mucize kavramını müstakil olarak analiz eden Bakıllani üzerinde daha detaylı duracağız. İslam felsefesinde mucizeyi Farabi, İbn Sina, Gazali ve İbn Rüşd ekseninde inceleyeceğiz. Böylece kelim ve felsefe açısından İslam düşüncesinde mucizenin nasıl anlaşıldığına dair sonuca varacağız.

A. Batı Felsefesinde Bazı Mucize Tanımları

Mucize kavramıyla ilgili tartışmaların başında onun nasıl tanımlanacağı ve doğa yasalarıyla ilişkisi gelir. Mucizenin tutarsız bir kavram olduğunu savunan Spinoza, insan topluluklarının genel olarak “alışılmadık olağandışılıklar” (Spinoza, 2011: 107) dediklerini belirttiği mucizeleri, “tabiatın tanımlanmış işlerine referansla tabii nedenler tarafından açıklanamayan olay” (Spinoza, 2011: 109) diye tanımlar. Böylece bir olayın mucize olmasını, insanların onu doğal nedenlerle açıklayamamasına bağlayan Spinoza'ya göre, doğa yasalarına aykırılık, zorunlu olarak Tanrı'nın doğasına da aykırılık anlamına gelir. Çünkü ilahi emir yegâne gerçek olduğundan, doğanın evrensel yasaları da Tanrı'nın emirleridir. Buna göre, doğanın evrensel yasaların aykırı olarak

gerçekleşecek her olay, aynı zamanda ilahi emir ve doğaya da karşı olacaktır. Yani doğa yasalarının ihlal edildiğini ileri sürmek, Tanrı'nın kendi doğasına karşı hareket ettiği anlamına gelir ki, bu da açık bir saçmalaktır (Spinoza, 2011: 108-109). Yani doğa yasalarına aykırı bir olayın meydana geldiği iddiası, Tanrı kavramıyla çelişkili olur.

Batı felsefesinde en bilinen mucize tanımlarından birisi David Hume'a aittir ve ona göre mucize, "doğa yasalarının ihlali"dir. Hume, doğa yasalarının zorunluluğunu kabul etmese de, mucizelerin aleyhindeki kanıtların, lehindeki kanıtlardan daha ağır bastığını belirterek reddedilmesi gerektiğini savunur (Hume, 1945:172). Fakat onun bu eleştirisi, mucizenin mümkün olup olmadığıyla ilgili değil, mucize iddiasının doğrulanıp doğrulanamayacağı ile ilgilidir.

Doğa yasasının ihlalinin mümkün olduğuna dair açıklamalar getirilse de Newtoncu doğa yasası anlayışı, teistlerin mucizelere yaklaşımını da etkilemiştir. Bu anlayış, doğayı mucize ve tesadüfe yer bırakmadan açıklayan determinist bir yaklaşımdır. Yani, yasalar kaçınılmaz, evrensel ve matematik bir dille ifade edilebilen bir niteliğe sahiptir (Bolay, 2014: 90-94). Dolayısıyla mucizeyi bu çerçevede anlayan düşünürler, doğa yasasını ihlal etmeyen bir olağanüstülük kavramı geliştirmeye çalışmışlardır. Ancak çağdaş din felsefecilerinden Richard Swinburne, istisnasının mümkün olduğu bir doğa yasası görüşü geliştirir ve mucizeyi de teistik içerimi ile "olağanüstü türden; Tanrı tarafından meydana getirilen ve dini önemi haiz bir olay" (Swinburne, 2009: 34) şeklinde tanımlar.

Swinburne'e göre, bir doğa yasasının ihlali, ona karşı, tekrarlamayan bir karşı durumun (counter-instance) meydana gelmesidir. Tekrarlayan karşı durumlar ise, onun ihlalini değil, sadece doğa yasasını destekleyen önermelerin yanlış olduğunu gösterirler. Bir L formülüne aykırı bir E olayının meydana gelmesi, L'nin doğa yasası olmadığına inanmak için bir neden değildir. Çünkü bu E olayı için L formülünü değiştirirsek, onun benzer durumlarda yanlış öngörülerde bulunacağına dair sağlam inancımız olur. Hâlbuki L formülünü, E olayına rağmen değiştirmeden bıraktığımızda, diğer muhtemel durumlarda doğru öngörülerde bulunacağına dair sağlam inancımız olur. Bu durumda E, L'nin öngörülerinin aksine bir olay olur ve L doğa yasasını ihlal eder. Fakat E olayı, tekrarlayan bir karşı durum olduğunda, veri ile doğrulanan yeni bir L¹ formülü, doğa yasası olarak oluşturulabilir. (Swinburne, 1968:320-321).

L^1 , L formülünün yapamadığı doğru öngörülerde bulunuyorsa, onun söz konusu olayla ilgili doğru bir yasa olduğuna inanmamız için sağlam bir gerekçemiz vardır. Bu yeni formül, E olayına benzeyen hangi koşullarda L yasasından ayrılacağımızı da gösterecektir. Böylece bu koşullar altında E, L formülünün tekrarlayan bir karşı durumu olacaktır. Fakat E olayı için benzer diğer durumlarda L'den daha başarılı öngörülerde bulunan bir L^1 formülü oluşturamıyorsa ve L formülü E dışındaki diğer bütün veriler için doğru öngörülerde bulunuyorsa, bu durumda E, L doğa yasasının tekrarlamayan bir karşı durumu olur. Örneğin, kutsal bir kişinin, havaya yükseldiği ve orada kaldığı şeklinde bir E olayını varsayalım. O doğrulanmış L mekanik yasalarına karşı bir durum olacaktır. Bu olay için, L'den ayrıldığımız benzer koşullarda E için başarılı öngörülerde bulunan bir L^1 yasası inşa edebiliyorsak, belirli koşullar altında insanlar havada asılı kalabilirler ve böylece E bir doğa yasasına karşı bir durum oluşturmaz. Ancak E'yi öngörmesi için mekanik yasalarında yapacağımız değişiklik, diğer benzer olaylarda L'den daha başarılı öngörülerde bulunmamızı sağlamazsa, ona inanmak için hiçbir nedenimiz olmaz. Bu koşullar altında kutsal kişinin havada asılı kalmasının, doğa yasalarının ihlali olduğuna inanmamız için sağlam gerekçelerimiz olur (Swinburne, 1968:322).

Bir olayın doğa yasalarını ihlal edip etmediğine dair iddiaların düzeltilme olasılığı her zaman vardır. Yani bir doğa yasasını ihlal ettiği düşünülen bir olayın, doğa yasasına dair bilgimizin değişmesiyle, aslında bir ihlal olmadığı anlaşılabilir. Fakat Swinburne'e göre, bu, olgulara dair tüm bilgi iddialarımız için doğrudur ve bizim mevcut kanıtı dayanarak geçici sonuçlara varmamız gerekir. Dolayısıyla doğa yasalarının ne olduğuna dair bir ölçüde sağlam kanıtımız vardır ve onlar çok sayıda veriyi açıklarlar. Karşı durumu açıklamak için onlarda yapacağımız bir değişiklik son derece kullanışsız olacak ve bilimin genel yapısını bozacaktır. Bu durumlarda kanıt güçlü ve iddia edilen karşı durum meydana gelmişse, o doğa yasalarının bir ihlali olacaktır. Öyleyse havada asılı durma, kalbi yirmi dört saat atmayan ve tüm tıbbi ölçütlere göre ölü sayılan birinin tamamen sağlıklı biçimde yeniden dirilmesi, çocuk felcinden mustarip birinin bir anda iyileşmesi gibi örneklerin, şayet meydana gelmişlerse doğa yasalarını ihlal ettiklerine inanmak için sağlam gerekçeler vardır (Swinburne, 1968:323). Böylece doğa yasası olduğunu kabul etmemiz için sağlam gerekçemiz olan bir yasayı ihlal eden bir durum meydana geldiğinde, bunu onun mucize tanımında belirtilen olağanüstü türden bir olay olarak kabul etmemiz makuldür.

Özetle, Batı felsefe geleneğinde gerek ontolojik, gerekse epistemolojik temelli mucize eleştirileri olduğu gibi, onları doğa yasalarının ihlalini gerektirmeyecek şekilde açıklayan ve Swinburne gibi doğa yasalarının istisnası olarak yorumlayan yaklaşımlar mevcuttur. Bunlardan kısaca bahsetmemizin nedeni, Batı felsefesinde önemli yer tutan mucize tartışmaları ile İslam düşüncesindeki mucize anlayışları arasında bir değerlendirmeye ışık tutmaktır.

B. İslam Kelamcılarında ve Filozoflarına Göre Mucizeler

I. İslam Kelamcılarında Mucizeler

İslam kelamcıları daha çok peygamberlik iddiasının ve vahyin doğrulanması bağlamında mucizelerle ilgili görüşler belirtmişlerdir. Ancak biz bu tartışmalardan ziyade mucizenin ne anlama geldiği, imkânı ve doğa yasalarıyla ilişkisi gibi konunun felsefi boyutuyla ilgileneceğiz.

Kelam bilginleri mucizeleri genellikle üç kısma ayırmışlardır. Bunlar, insanların duyularına hitap eden ve kevnî mucizeler de dedikleri hissi mucizeler, peygamberlerin geleceğe dönük verdikleri gayb haberlerinden oluşan haberi mucizeler ve bilgi mucizesi ya da manevî mucizeler diye de adlandırılan akli mucizelerdir (Bulut, 2005: 351-352). Ancak haberi mucizeler ve manevî mucizeler her ne kadar dikkat çeken ayırıcı niteliklere sahip olsalar da yine de doğa yasaları bağlamında anlaşılmaları zor değildir. Hâlbuki Hz. Musa'nın asasının yılanı dönüşmesi, Hz. İsa'nın ölüyü diriltmesi, Hz. İbrahim'i ateşin yakmaması gibi hissi mucizeler doğa yasalarını ihlal ettiği görünen nitelikleriyle makul olarak açıklanmaya gereksinim duyarlar.

Bu konudaki görüşlere geçmeden önce “mucize” teriminden kısaca bahsetmek faydalı olacaktır. Kur'an'da ve hadis kitaplarında söz konusu terim yerine, “ayet, beyyine, burhan, delail, alamet” gibi kelimeler kullanılmıştır. Daha sonra İslam bilginleri, bunların hepsini içerecek biçimde mucize kelimesini kullanmaya başlamışlardır (Karadeniz, 1999: 28). Bir şeye güç yetirememek anlamındaki “aciz” kökünden türeyen mucize sözlükte “insanın benzerini getirmekten aciz kaldığı, nübüvvetini kanıtlanması için Allah'ın peygamberinin elinde meydana getirdiği âdeti bozan iş” (el-Mu'cemu'l-Vasit, 1992: 585) olarak açıklanır. Dolayısıyla mucize terimi ile daha çok doğa yasalarının ihlalini içeren hissi mucizelerin kastedildiği anlaşılır.

a. Maturidilik

Mucize anlamını ifade etmek üzere “ayet” kelimesini kullanmasının yanında, mucize terimini ilk kullanan kelamcılardan birisi olan Maturidi'ye

göre, mucize, kaynağı Allah olduğundan hem Allah'ın varlığının hem de nübüvvetin kanıtıdır. Zira nübüvvetin imkânı öncelikle Allah'ın varlığının kabulünü gerektirir (Maturidi, 2005: 222). O, doğa yasalarının ihlalini içeren bir mucize tanımı yapar. Nitekim bir olayın mucize olması için “söz konusu nesnenin, öz yapısının karakterinden ayrılıp tabiatüstü bir durum arz etmesi” (Maturidi, 2005: 233) gerekir. Maturidi'ye göre, bu nitelikteki bir olay, peygamberin elinde meydana gelir, bu alanda maharet sahibi olanların yeteneklerini aşar ve öğretim yoluyla benzeri meydana getirilemez (Maturidi, 2005: 236). Böylece nübüvvet kurumunun gerekliliğini temellendirmek için detaylı açıklamalar yapan Maturidi, daha sonra herhangi birinin peygamberlik iddiasını doğrulamak için doğa yasalarından ayrılma olarak tanımladığı hissi mucizeleri vurgulamakta ve hadis kitaplarında Hz. Peygamber'e nispet edilen hissi mucize örneklerini (Maturidi, 2005: 256) sıralamaktadır.

Doğüstü bir durum olarak mucize olduğu iddia edilen bir olayın, aslında öyle olmadığı, hitap ettiği topluluğun bilgisizliğinden dolayı ilgili olaya mucize denildiği, hâlbuki onun doğal bir açıklaması olabileceği şeklindeki eleştirilere Maturidi de dikkat çeker. Örneğin, mıknaşın demiri çekme özelliğini bilmeyen bir kişiye, bu durum mucize olarak sunulabilir. Eğer bu doğruysa, mucize olduğu söylenen tüm olayların aslında doğal olaylar oldukları ileri sürülebilir. Maturidi, peygamberlerin gösterdikleri mucizelerin yapısal olarak bu nitelikte olmadıklarını, yani bir kişinin doğanın mahiyetine dair bilgisi tam olsa bile onları gerçekleştirmesinin mümkün olmadığını savunur (Maturidi, 2005: 233).

Maturidi kelamcılarının önde gelenlerinden birisi olan Ebu'l-Muin en-Nesefi de Maturidi gibi nübüvvetin imkânını ve gerekliliğini ortaya koyduktan sonra peygamberlik iddiasında bulunan kişinin sözünün doğruluğuna kanıt olarak mucize göstermesi gerektiğini belirtir. Ona göre, mucize “teklif yurdunda peygamber olduğunu iddia eden kimsenin doğruluğunu ortaya koymak için, meydan okunanların benzeriyle karşı koymaya güç yetiremedikleri, âdete aykırı bir olayın zuhur etmesidir” (Nesefi, 2013: 72-73). Nesefi, burada Maturidi gibi nesnenin öz yapısının karakterinden değil, adetten bahsetmektedir. Böylece olağan olan şey, varlığın özüne ait bir niteliğe değil, âdete bağlanmakta, âdete aykırı olan bu olayın da yalnızca peygamberlik iddiasında bulunan kişide meydana gelmesi gerekmektedir. Nitekim geçmiş peygamberlerde olduğu gibi Hz. Peygamber elinde de bu tür âdete aykırı olaylar gerçekleşmiştir. Nesefi de, Maturidi gibi Hz. Peygamber'in bu tür

mucizevi olaylarına örnek olarak hadis kitaplarında bahsedilen mucizelere yer vermektedir (Nesefi, 2013: 75).

b. Eş'arilik

Ebu'l-Hasan El-Eş'ari çeşitli grupların mucizeye dair görüşlerinden bahsetse de kendisi bu konuya özel olarak değinmez. Eş'ari kelamcılarında mucizeyi detaylı olarak ele alan ve bu konuda ilk müstakil eserlerden birini yazan Bakıllani'dir. O, nübüvvete kanıt için gerekli gördüğü mucize kavramının detaylı metafiziksel analizini yapmış ve kendisine mahsus bir mucize anlayışı geliştirmiştir.

Bakıllani, mucizeyi “benzeri daha önce yapılmamış olan olağanüstü bir şeye muktedir kılınmak” (Bakıllani, 1998: 68) diye tarif eder. Ona göre, mucizeyi “yaratıkların yapmaktan aciz oldukları şey” şeklinde anlamak yanlıştır. Buradaki yanlışlık, bir ölçüde mucize kelimesinin kendisinden kaynaklanır. Zira terimin dilsel analizi böyle bir anlamı mümkün kılabilir. Fakat bu konuda dilsel analize değil, delile dayalı bir tanım yapılmalıdır. Örneğin, aynı durum “ilah” kelimesi için de geçerlidir. Dilciler, tapılmaya layık, zarar ve musibeti ortadan kaldırmaya kadir oldukları anlamında putlar için de ilah kelimesini kullanırlar. Bu kullanım, Bakıllani'ye göre, dil bakımından doğru olsa da gerçekte yanlıştır (Bakıllani, 1998: 50-51).

Acziyet kavramını analiz eden Bakıllani, onun yalnızca imkân dâhilinde olan şeyler için söz konusu olduğunu savunur. Buna göre, mucizeyi yalnızca Allah meydana getirebileceğinden, o yaratıklar açısından mantıksal olarak imkânsız bir şeydir. Bu yüzden yaratıkların ondan aciz olması da imkânsızdır. Zira onlar mucize denilen şeyi yapmaktan aciz olabilselerdi, bu durumda ona güç yetirebilmeleri de mümkün olurdu. Bu da yoktan yaratmak gibi yalnızca Allah'a mahsus olan sıfatların insanlar için de mümkün olabileceği anlamına gelirdi (Bakıllani, 1998: 48-49). Kısaca, Bakıllani aciz olmayı mümkün olmaya bağlamakta ve mucizeyi yaratıklar için bu imkânın dışında bırakmaktadır.

Mucize, insanların acziyetine değil, yalnızca Allah'ın yaratmasına bağlı olduğundan, peygambere verilen söz konusu olayı yapma gücüdür. Örneğin, bir peygamber, göğe çıkma ya da dağları taşıma iddiası ile ortaya çıksa, onun buna güç yetirebilmesi olağanüstü bir olay olur. Fakat bu, diğer insanların yapamadıkları değil, Allah'ın onlara bu gücü vermediği bir olaydır. Aynı durum normal şartlarda insanlar için olağan olan bir şeyin, peygamberin meydan okumasıyla olağanüstülük arz etmesi şeklinde de olabilir. Mesela,

bir peygamber, ben yerimden kalkıp ellerimi oynatacağım, fakat siz yapamayacaksınız diye iddia etse ve gerçekten de böyle olsa, onların normal zamanda yaptıkları bu eylemler için Allah tarafından güçleri alınmış demektir. Böylece bu durum peygamber için olağanüstü bir olay ve dolayısıyla da mucize olur (Bakıllani, 1998: 54).

Bakıllani'nin mucizelerle ilgili bu görüşü, onun doğa yasası anlayışından kaynaklanır. Çünkü o neden ile sonuç arasındaki bağın zorunluluğunu reddettiğinden, doğa yasalarını Allah'ın âdeti olarak yorumlar. Bu yüzden dağ taşıma, göğe yükselme gibi eylemler, aslında yaratıklar için mümkün, fakat âdete aykırı eylemlerdir. Peygamber bu eylemlerle meydan okuduğunda, Allah dağ taşımak ya da göğe yükselmek için yalnızca peygambere güç vererek âdetini bozar. Aynı şekilde peygamber, meydan okuduğu kişilerden yerlerinden kalkarak ellerini oynatmalarını istese ve peygamber bunu yaptığı halde onlar yapmasalar, onlar normalde bunu yapabildikleri halde, Allah onlardan bu gücü alarak âdetini bozmuş olur (Bakıllani, 1998: 56).

Allah'ın âdetini bozmasıyla, Bakıllani'nin tanımına göre, her olağan olayın peygamberin elinde mucize olabilmesi mümkündür. Fakat Allah yalnızca kendisine mahsus bazı eylemleri de peygamberin elinde mümkün kılabilir. Böylece eylemin niteliği bakımından mucizeler iki kısma ayrılabilir. Birincisi, eşyayı yoktan var etmek, cansız canlıya dönüştürmek, ölüyü diriltmek gibi Allah'tan başkasının yapamayacağı eylemleri yapabilmektir. Diğeri, denizde yürümek, dağları taşımak, göğe yükselmek gibi insanların yapması mümkün olan eylemlerdir. Birinci türden olanların ikna edicilik değeri, diğesine göre daha yüksektir (Bakıllani, 1998: 59). Ancak özü itibarıyla Allah'ın eylemi olmaları bakımından farkları yoktur.

Çoğu mucize tanımında mucizenin olağanüstü bir olay olduğu belirtilir. Fakat bir şeye olağanüstü demek için olağanın ne olduğunun belirlenmesi gerekir. Zira olağan, kişilerin şahsi tecrübelerine bağlı olarak değişebileceği gibi, bir zamanda olağanüstü görülen bir şey, başka bir zamanda olağan hale gelebilir. Aristoteles, her objenin bir türü ve bu türe ait bir doğası olduğunu belirtir (Kılıç, 2004: 181). Buna göre objelerin doğalarına uygun davranışları olağan, doğalarına aykırı davranışları ise olağanüstü sayılacaktır.

Mucizenin olağanüstü bir olay olduğunu belirten Bakıllani de, olağan ve olağanüstü kavramını analiz etme gereği duymuştur. O olağan kavramını hem obje hem de kişi yönünden şöyle tanımlamıştır: “Olağan olma, insanın bilgisinin tekerrür etmesi; bir şeyin sürekli olarak ya sıfatının yenilenmesi

ve tekerrür etmesi ile veya bir tek halde bulunarak devam etmesi suretiyle, aynı halde bulunmasıdır” (Bakıllani, 1998: 80). Halk arasında falanın âdeti sesli selam vermektir, yemek ikram etmektir, komşusunu kollamaktır ya da sessizce selam vermektir, yalan söylemektir, hırs göstermektir vb. sözler aynı tarzda sürekliliği olan ve insandan ayrılmayan sıfatlar olduğundan o kimse için olağandır demektir (Bakıllani, 1998: 80-81). Görüldüğü gibi o, doğa yasası anlayışına uygun olarak olağanı, Aristo’da olduğu gibi türe ait bir özellik değil de bir şeyin aynı hal üzerine tekrarlaması olarak adet kavramı ile açıklar. Yine Bakıllani’ye göre, olağan ya da olağanüstü kavramları Allah için söz konusu değildir. Çünkü bunlar bilgisi sürekli olarak yenilenen ve her bir olay için ayrı ayrı oluşan kimseler için geçerlidir (Bakıllani, 1998: 81).

Olağanın kişiye ve zamana göre değişebileceğinin Bakıllani de farkındadır. Ona göre, bütün insanlar ve zamanlar için geçerli olağanlıklar olduğu gibi, bazı insanlar için olağan, diğerleri için olağanüstü durumlar vardır. Yine bir olay, bir asırda yaşayan insanlar için olağan olduğu halde, başka zamanlarda yaşayanlar için olağanüstü olabilir. Fakat mucize kavramı bakımından önemli olan, çeşitli insan grupları için geçerli alışkanlık anlamındaki olağanlık değildir. Örneğin, bazı meslekleri icra edenler için olağan olan bir şey, diğer meslek sahipleri için olağan olmayabilir. Dolayısıyla buna dayalı bir olağanüstülük peygamber için mucize sayılmaz. Çünkü mucize, yalnızca Allah’ın güç yetirebildiği ve peygambere mahsus olan olağanüstülükler için söz konusudur (Bakıllani, 1998: 83-84).

Mucizeye dair kavramları analizinden sonra Bakıllani bir olayın mucize olmasını dört şarta bağlar. İlk olarak, mucize ölüyü diriltmek gibi yalnızca Allah’ın güç yetirebildiği ya da peygamberin meydan okuması üzerine yerlerinden kalkıp ellerini oynatamamaları gibi olağan olarak güç yetirebildikleri bir eylemden Allah tarafından güçsüz kılınma şeklinde bir eylem olmalıdır. İkinci olarak, mucize olağanüstü bir olay olmalıdır. Üçüncü olarak, mucize peygamberin elinde gerçekleşmeli, başkası o eylemi aynı şekilde yapamamalıdır. Dördüncü olarak, mucizenin peygamberin meydan okuması ile birlikte gerçekleşmesi gerekir (Bakıllani, 1998: 77-78).

Özetle, Bakıllani, zorunlu değil, adet olarak anladığı doğa yasalarının ihlali anlamında mucizelerin mümkün ve nübüvvetin kanıtı olarak gerekli olduğunu savunur. Mucizeler insanların yapmaktan aciz kaldıkları değil, onlar için mantıksal olarak mümkün olmayan eylemlerdir. Dolayısıyla mucizenin yegâne kaynağı Allah’tır. O diğer kelamcılardan farklı olarak mucize

kavramının metafiziksel analizini yapmış ve daha sonra Gazali’de göreceğimiz şekilde doğa yasalarının mümkün olduğundan hareketle mucizeleri mantıksal bir zemine oturtmuştur.

c.Mu’tezile

Mu’tezile kelamcıları da, doğada bir determinizm bulunduğu gerekçesiyle hissi mucizeleri reddeden Nazzam (Çelebi, 2006: 467) gibi istisnalar dışında mucizenin imkanını ve gerçekliğini kabul ederler. Kadi Abdülcebbar, mucizeyi “Allah tarafından yaratılan, nübüvvet iddiasında bulunan kişinin doğruluğunu göstermeyi amaçlayan ve nitelikleri bakımından insanları benzerini getirmekten aciz bırakan olağanüstü hadisedir” (Bulut, 2005: 350) şeklinde tanımlar. Mu’tezile kelamcılarına göre, peygamberin tanınmasında mucize bir tasdik değeri taşır. Çünkü peygamberlikle görevlendirilen kişinin daha önce ahlaklı, doğru sözlü ve güvenilir olması tasdik için yeterli değildir, bunlar ancak mucize ortaya koyduktan sonra delil olarak kabul edilebilir (Bulut, 2005: 351)

Sonuç olarak, İslam kelamcıları bazı istisnalarla hissi mucizelerin imkânını ve peygamberlik iddiasındaki kişinin bu iddiasının kanıtı olduğunu kabul etmişlerdir. Onların tanımlarının ortak noktası, mucizenin doğa yasalarını bir şekilde ihlal eden olağanüstü bir olay ve kaynağının Allah olmasıdır. Tanımlarının bu içerikleri, çağdaş din filozoflarından Richard Swinburne’ün yukarıda bahsettiğimiz tanımıyla büyük benzerlik taşır. Kelamcıları içerisinde mucizeyi peygamberin doğruluğunun kanıtı olması yanında kavramsal olarak analiz eden ve onun imkânını tutarlı olarak açıklama girişiminde bulunan Bakıllani’dir. O doğa yasasının aslında zorunluluk değil âdet olduğunu savunarak, mucizenin imkânını temellendirmiş ve böylece Gazali’ye de öncülük yapmıştır.

II. İslam Filozoflarında Mucizeler

İslam felsefesinde mucizenin felsefi bir sorun olarak ortaya konulmasında ve tartışılmasında kuşkusuz en büyük rol Gazali’nindir. O *Tehafüt’ül-Felasife* adlı eserinde filozofların mucizeleri yalnızca üç noktada sınırlandırarak kabul ettiklerini, asanın ejderhaya dönüşmesi, ölümlerin diriltilmesi gibi doğa yasalarının ihlalini gerektiren mucizeleri reddettiklerini belirterek nedensellik eleştirisine dayalı kendi mucize görüşünü geliştirir. Daha sonra İbn Rüşd, Gazali’ye filozoflar adına yanıt vererek kendi mucize görüşünü açıklar.

Gazali filozofların mucizeleri reddettiğini belirtirken genelleme yapar ve özel olarak herhangi bir filozoftan bahsetmez. Fakat onun muhatabının çoğu kere Farabi ve İbn-i Sina olduğu açıktır. Kendisi de bir Tehafüt yazarı olan Osmanlı dönemi düşünürlerinden Hocazade Muslihuddin Efendi, bir kaç haric filozofların kitaplarında mucizeyi inkâr ettiklerine dair cümlelere rastlamadığını ifade eder (Karadeniz, 1999: 142). Öyleyse filozofların mucizeye dair görüşlerini nasıl anlayabiliriz? Bu sorunun yanıtı, onların sistemlerinde mucizenin tutarlı biçimde yer bulup bulamayacağını anlaşılmasına bağlıdır. Biz sorunu filozoflar Farabi ve İbn-i Sina ile Gazali'nin eleştirileri ve İbn-i Rüşd'ün yanıtları çerçevesinde ele alacağız.

a. Farabi ve İbn Sina

Farabi'nin mucizeye bakışını anlamak için onun varlıkların ortaya çıkışı ve işleyişine dair sistemine bakmak gerekir. O bütün var olanların kaynağı olarak zorunlu varlık olan Tanrı'yı görür. Evren de Tanrı'nın varlığının zorunluluğundan dolayı var olur. Yani Tanrı'nın varlığının zorunluluğu evrenin varlığının da zorunluluğunu gerektirir. Fakat evrenin zorunluluğu özü itibariyle zorunlu olmadığından Farabi ona mümkün varlık der. Bütün mümkün varlıklar bir düzen içerisinde Tanrı'nın varlığının etkisiyle meydana gelirler (Farabi, 2003:118-119).

Farabi, tüm varlıkların Tanrı'dan zorunlu olarak ortaya çıkışını sudur kuramı ile açıklar. Tanrı'nın bilmesi, yaratması demek olduğundan, onun kendini bilmesiyle ilk akıl ortaya çıkar. İlk akıl, hem Tanrı'yı hem de kendini düşündüğünden onda çokluk vardır. İlk aklın kendi özünü bilmesinden dolayı da ondan ikinci akıl ile madde ve suretiyle nefis demek olan en yüksek gök ortaya çıkar. İkinci akıldan da başka bir akıl ve en yüksek göğün altında başka bir gök meydana gelir. Akıllar silsilesi maddeden soyutlanmış olan faal akılda sona erer ve göklerin sayısı tamamlanmış olur. Böylece on akıl ve dokuz göksel cisim ortaya çıkmış olur. Bu akıllardan sonuncusu olan faal akıl yeryüzündeki nefislerin ve gökler aracılığıyla da dört unsurun var oluşunun nedeni olur (Farabi, 2003: 120).

Farabi'nin sudur kuramına dayalı kozmolojisi, onun evren anlayışının da deterministik olduğunu gösterir. Yani Tanrı kaynaklı metafiziksel determinizm, ay-altı alemindeki fiziksel determinizmi doğurur. Böyle bir determinizm çerçevesinde, mucizeler doğal sistemin bir parçası olurlar. Bu sistem içerisinde mucizelere nasıl bir yer verdiğini daha iyi anlayabilmek için onun vahiy ve peygamberlik ile ilgili görüşlerini de dikkate almak gerekir.

Farabi'de, insan zihninin fa'al akılla ittisalinden ibaret olan vahiy de, sistemi gereği ezeli metafiziksel determinizm içerisinde doğal sistemin bir parçası olarak yer alır. Buna göre, vahiy ezeli ve ebedi düzenlilik içerisinde doğal şartlar oluştuğunda Tanrı'nın adaletinin gereği olarak insana iner. Bu inmenin gerçekleşmesi için, insan zihninin de manevi yükselişini tamamlayarak vahyi almaya hazır olması zorunludur. Yani fa'al akıl, elverişli zihinsel statüye sahip olup, kendisiyle ittisal eden her insana vahyeder (Aydın, 2000:150). Eğer Tanrı'nın fa'al akıl yoluyla vahyetmesi, bu yeterliliğe sahip her insan için mümkünse, peygamberi bu insanlardan ayırt eden nedir?

Peygamberler, diğer insanlardan farklı olarak fazladan çaba gerekmeksizin fa'al akılla ittisal için daima hazırdırlar. Farabi'ye göre, peygamberin muhayyilesinin yalnızca onlara mahsus olmak üzere mümkün en üst yetkinlikte olması gerekir. Bu yetkinlik sayesinde peygamber, muhayyilesini metafizik dünyanın etkisine sürekli olarak açık tutabilir. O zamanındaki diğer insanlardan tamamen farklı olarak hem uykuda, hem de uyanık iken fa'al akıldan gelen düşüncülerini en uygun biçimde alabilmektedir. Muhayyilenin işlevi bakımında peygamberlerin uyku ve uyanıklık durumları arasında fark yoktur. Bu kuşkusuz muhayyile için en ideal durumdur. Muhayyile yetkinliğine bağlı olarak peygamberlerin ikinci özelliği, fa'al akıldan gelen bilgileri herkesin anlayabileceği biçimde yorumlayarak aktarabilmeleridir (Aydın, 2000: 145-146). Kısaca, peygamberler, zihinsel yapı itibarıyla fa'al akılla ittisale ve dolayısıyla vahye her zaman açık iken, diğer insanların bu yetkinliğe ulaşabilmesi fazladan çaba gerektirmektedir.

Peygamber olmayan kişinin ya da filozofun fa'al akılla ittisal yetisini çaba ile elde etmesi nedeniyle, Farabi yetkin bir filozofu peygamberden üstün görmüş ve bu yüzden de çok eleştiriye uğramıştır. Hâlbuki onun kastettiği, filozof kendi çabasıyla Tanrı'ya yaklaşmak için çaba gösterdiği için kategorik bir üstünlükten ziyade usulen bir üstünlüktür. Farabi'nin burada yaptığı, peygamberi filozof mertebesine indirmek değil filozofu peygamber mertebesine yükseltmektir (Bayraktar, 1988: 181).

Hem filozofun hem de peygamberin bilgi kaynağı fa'al akıl olduğundan peygamberin bunun yanında insanlar için adetlerden olan şeyleri değiştirecek mucizeler getirmeleri gerekir (Çubukçu, 1991: 92). Nitekim Farabi, *Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler* adlı eserinde doğal varlıklara ait özelliklerin zorunlu olmadıklarını şöyle açıklar: "Ateşin yakıcılığı, suyun yaşlılığı ve karın soğukluğu gibi tabii varlıklara ait özelliklerin zorunlu olduğu sanılırsa da

durum öyle değildir. Bunlar (tabii varlıkların etkileri) çoğunlukla gerçekleşen mümkün olaylar türündendir” (Farabi, 2003: 186). Öyleyse insanlar tarafından zorunlu olduğu şeklinde algılanan kimi olguların değişmesi mümkündür. Farabi burada mucize ya da onu ima eden bir kavramdan bahsetmemiştir. Fakat doğal varlıkların etkilerini zorunluluk olarak görmeyen yaklaşımı, mucizeyi mümkün gördüğünü düşündürür. Ancak genel kanının aksine ortaya çıkabilmesi mümkün ve mucizevi olarak yorumlanabilecek olaylar da Farabi'nin sisteminde Tanrısal determinizme bağlı doğal olaylar olarak kabul edilmelidir.

Sonuç olarak, Farabi'nin tüm felsefesi zorunlu varlık çerçevesinde şekillenmiştir. Evren ve evrendeki tüm varlıklar, Tanrı'nın varoluşundan kaynaklanan bir zorunlulukla var olmuştur. Fakat ontolojik statü bakımından Tanrı zorunlu, diğer varlıklar mümkündür. Dolayısıyla evrenin işleyişinde de Tanrı'nın zorunluluğundan kaynaklanan bir determinizm söz konusudur. Mucizeler de bu determinizm çerçevesinde doğal olaylar olarak görülmelidirler. Farabi'nin felsefi sistemi bakımından peygamberlik ve mucize aslında gerekli bir unsur olarak ön planda değildir. Ancak Müslüman bir düşünür olarak, İslam düşüncesinde önemli yeri olan nübüvvet ile mucizeyi de tutarlı olarak temellendirme gereksinimi duymuş ve fa'al akılla ittisal öğretisinde peygambere ayrıcalıklı bir konum vermiştir. Mucizeler de ilahi zorunluluk içerisinde mümkün olaylardır. Farabi'nin sistemindeki determinizm, yukarıda bahsettiğimiz, mucizelere hiçbir şekilde imkan vermeyen Spinoza'nın panteistik determinizminden farklıdır.

İbn Sina da Farabi gibi varlıkların ortaya çıkışını sudur kuramı ile açıklar. Fakat onun kuramında nefis kavramı daha ön plana çıkar. Buna göre varlıklar Tanrı'nın kendisini bilmesinden meydana gelen ilk akıldan sudur eder. İlk akılda kendi varlığından kaynaklanan varlık ve bilgi açısından çokluk, evrende var olan çokluğun da nedenidir. Böylece ilk aklın Tanrı'yı bilmesinden ikinci akıl, kendi varlığını Tanrı'nın varlığı nedeniyle zorunlu varlık olarak bilmesinden ilk göğün nefsi ve varlığın kendiliğinde mümkün varlık olduğunu bilmesinden suretini de içerecek biçimde ilk göğün maddesi meydana gelir. Aynı durum ikinci akıl için de söz konusudur. Bu şekildeki oluş süreci, kendisinden evrendeki tüm türlerin taşıdığı fa'al akılda sona erer (Durusoy, 1993: 75). İbn Sina'ya göre, evrendeki oluş ve bozuluşun nihai nedeni göksel cisimlerdir. Göksel cisimlerin hareketlerinin belirlenmiş bir nedenler zincirine bağlı olmaları sebebiyle göksel nefslerin gelecekte ortaya

çıkacak bütün olaylar zincirine vakıf olmaları gerekir (Fahri, 1992: 131). Görüldüğü üzere İbn Sina'nın doğa anlayışı da tamamen deterministiktir.

İbn-i Sina'nın mucize görüşü, doğa anlayışıyla birlikte peygamberlik görüşüyle de yakından ilişkilidir. Farabi peygamberliği, ondaki muhayyile yetkinliğine bağlamıştı. İbn Sina ise, insan aklının erişebileceği en yüksek merteye olan rasyonel nefsin kutsi akıl gücüne dayandırır. Kutsi akıl mertebesinde eşya, aracısız olarak sezgi yoluyla kavranır. Bu güç de herkeste aynı olmayıp, bazı insanlarda yok denecek kadar zayıf olabilirken, bazılarında son derece güçlü olabilir. Bu kişinin nefsi fa'al akılla ittisal için böyle bir hassasiyet derecesine ulaştığında fa'al akılda saklı olan suretler ona bir anda aşikâr olur ve onları aracısız kavrar (Fahri, 1992: 131-132). Nitekim böyle bir insan nefsi maddeye etki etme yeteneği kazanabilir. Bu durumdaki insan nefsleri güçlü iradesiyle dilediği zaman kıtlık, veba, yağmur, deprem, yıldırım gibi doğal olayları meydana getirebilir, yırtıcı kuşları ve hayvanları kendisine itaat ettirebilir. Yine bu özellikteki nefis, iradesiyle maddede dilediği değişikliği meydana getirebilir. Kısaca İbn Sina'ya göre, nefsin kendi iradesiyle başka nefslere, bedenlere ve maddeye etki etmesi aklen mümkündür (Durusoy, 1993: 160). İşte bunlar mucize ya da harikulade denilen olaylardır. Fakat İbn Sina'nın sisteminde bu tür olayların olağanüstü olarak görülmesi, diğer insanlar bakımındandır. Sezgi gücü en üst dereceye ulaşmış kişi açısından bunlar olağan ve mümkün görülmelidir. Yani mucizeler, sudur ile meydana gelen deterministik doğa sisteminde, nedenselliğe tabi doğal olaylar iken, bu sistem içerisinde söz konusu yeteneğe sahip olmayan nefsler için olağanüstü olur. Dolayısıyla mucize, peygamberin gücüne ve isteğine bağlı doğal bir olaydır.

İbn Sina'ya göre, mucizenin işlevi, peygamberliğin kanıtlanmasıdır. O insanların peygamberlerin bilgisine olan ihtiyaçlarını, insanlar arasındaki iş bölümü ihtiyacı ile açıklar. Buna göre, insanlar zorunlu ihtiyaçlarını kendisine yardımcı olacak bir ortağı olmadan iyi yapamamakla diğer canlılardan ayrılır. Bir araya geldiklerinde işleri tam olur ve onların şehir ve toplum oluşturmalarının nedeni budur. İnsanlar arası ortaklık ilişkilerinde bir yasa ve adalet olmalıdır. Yasa ve adalet için de yasa koyucu ve adaleti uygulayıcı gerekir. Yasa koyucu ve adalet uygulayıcısının da insanlarla muhatap olabilecek ve onları yasaya zorlayabilecek durumda olması gerekir. Ayrıca onun insan olması ve insanları kendi görüşleriyle baş başa bırakmaması gerekir. Aksi halde görüş ayrılığına düşerler ve lehinde olanları adalet ve aleyhlerinde olanları zulüm sayarlar.

O halde bir peygamberin var olması, onun insan olması ve diğer insanlardan ayırt edici özelliğinin olması gerekir ve bu ancak mucizeler ile olur (İbn Sina, 2005: 187-188).

İbn Sina, yukarıda da bahsettiğimiz üzere olağanüstü olayları peygamberler dışında arifler için de mümkün görür. Ona göre, bir arifin kendi kapasitesinin aşan bir fiil ya da hareketi gerçekleştirdiği haber verildiğinde, onun hemen inkâr edilmemesi gerekir. Çünkü doğanın araştırılmasıyla onun nedeni bulunabilir (İbn Sina, 2003: 192). Yani olağanüstü görünen olayların aslında bir yönüyle doğal nedenleri vardır. Arif kişinin kutsi akıl derecesindeki mertebesi bu tür olayları meydana getirebilmesini mümkün kılar. Fakat o mucize terimini yalnızca peygamberler için kullanır.

Sonuç olarak, Farabi ve İbn Sina'nın mucizelere yaklaşımı benzerdir. Onlar nedensellik ilkesini benimsediklerinden, mucizeleri de bununla uyumlu olacak şekilde yorumlamışlardır. Varlığın ortaya çıkışını ve onları yöneten ilkeleri sudur kuramı çerçevesinde açıklayan düşünürlerimiz için mucizeler de doğal sürecin bir parçasıdır. Onların olağanüstü nitelikleri, onların meydana gelişinin bazı özel koşulları gerektirmeleri dolayısıyla. Her iki filozofumuz da nübüvvetin gerekliliğini ve mucizenin peygamberlik iddiasında bulunan kişinin ayırt edici özelliği olduğunu kabul ederler.

b.Gazali

İslam felsefesinde mucizeleri felsefi bir problem olarak doğa felsefesi içinde nedensellik bağlamında tartışma konusu yapan ve detaylı olarak analiz eden düşünür Gazali'dir. O doğa bilimlerini saydıktan sonra asanın ejderhaya dönüşmesi, ölünün diriltilmesi, ayın ikiye bölünmesi gibi hissi mucizelerin neden-sonuç ilişkisinin zorunlu olarak düşünülmesinden dolayı ya reddedildiğini ya da asıl anlamından farklı olarak yorumlandığını belirterek filozofların mucize anlayışlarını üç kategoride toplar:

İlki, muhayyilenin güçlenip duyuların etkisinde kalmadan Levh-i Mahfuz'u müşahade etmesidir. Bu sayede gelecekteki olaylara dair cüziyyat bilgisi muhayyilede bir iz bırakır. Bu durumun diğer insanlarda uyku halinde, peygamberde ise uyanırken meydana gelmesi peygamberliğe ait bir özelliktir.

İkincisi, teorik akıl gücüyle ilgili olarak, bir bilinenden diğerine hızlıca geçebilmek anlamındaki sezgi gücüdür ve bu güç insanlarda farklı olarak ortaya çıkar. Sezgi gücü bakımından en üst düzeyde bulunan arınmış kutsi nefis, bütün akledilebilirlerin sezgisine çoğunlukla kısa zamanda ulaşır. İşte

bu kimse, akledilebilirleri kavramak için başkasına ihtiyaç duymayan mucize sahibi peygamberdir.

Üçüncüsü, doğal varlıkların kendisinden etkilendiği nefsin pratik gücüne bağlıdır. Örneğin, nefsimiz bir şeyi yapmayı hayal edince organlar ve onların güçleri bu doğrultuda harekete geçerler. Nitekim insan lezzetli bir şeyi hayal edince, tükürük bezleri harekete geçerek ağzı sulanır. Öyleyse, beden organlarının nefse itaati mümkün olduğuna göre, beden dışındaki şeylerin de ona itaat etmesi imkânsız değildir. Buna göre, güçlü bir insan nefsinin rüzgârın esmesinde, yağmurun yağmasında, yıldırım düşmesinde, deprem sonucu bir milletin yok olup gitmesinde etkili olması mümkündür. Bu gibi olayların gerçekleşmesi de soğukluk, sıcaklık, hava hareketleri gibi bir takım doğal etkenlere bağlıdır. Herhangi bir doğal neden olmadığında, bu etkileri meydana getiren güçlü insan nefsidir. Bu güç en üst düzeyde peygamberlerde olduğundan, meydana gelen olay peygamberin mucizesi olur (Gazzali, 2005: 163-165).

Gazali'nin bu mucize kategorilerinden ilkinin Farabi'ye, ikinci ve üçüncüsünün ise İbn Sina'ya ait olduğu görülür. O bu mucize anlayışlarının yanlış olmadığını kabul etmekle birlikte, yalnızca doğal süreçler içinde yorumlanabilecek mucize anlayışlarının mucizenin gerçek anlamını yansıtmaktan uzak olacağı, ölümlerin diriltilmesi, asanın ejderhaya dönüşmesi gibi hissi mucizeleri açıklayamayacağı kanaatindedir. Bu yüzden o nedensellik zemininde analiz edilmeli ve anlaşılmalıdır. Gazali'nin bu analizindeki amacı, Allah'ın mutlak kudretini ve mucizelerin imkânını tutarlı olarak temellendirmektir.

Doğada neden ile sonuç arasında var olduğu düşünülen ilişki Gazali'ye göre ontolojik açıdan zorunlu olmayıp, alışkanlıktan dolayı böyle olduğu düşünülür. Yani ikisinden birinin kabulü ya da reddi, diğerinin kabulü ya da reddinden bağımsızdır. Örneğin, su içmek ile suya kanmak, yemek ile doymak, ateşe dokunmakla yanmak, güneşin doğmasıyla aydınlık, boynun kesilmesiyle ölüm, ilaç içmekle iyileşmek ve müşhil ile ishal olmak arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Neden ile etki arasındaki ilişkinin kaynağı, Allah'ın onları birbiri ardından yaratmasıdır. Öyleyse, yemek yemeden tokluğu, boyun kesilmeden ölümü, boyun kesildiği halde yaşamı yaratması Allah'ın gücü içerisinde ve bu şekilde gerçekleşmesi de mantıksal olarak mümkündür (Gazzali, 2005: 166).

Gazali, nedenselliği reddederken yukarıda verdiği örneklerden yakma olayını inceler. Ona göre, ateşin doğası gereği yakıcı olduğu, yanabilen bir şeye, örneğin pamuğa değdiğinde bu işlevini yerine getirememesinin imkânsız olduğu doğru değildir. Aksine yakma eylemi, ateşin özüne ait bir nitelik olmayıp, yakma eylemini yapan, pamukta siyahlığı yaratıp parçalarının dağılmasını sağlayan ve yanıp kül haline getiren Allah'tır. Onun bu eylemi araçlarla ya da aracısız olarak yapması mümkündür. Filozofların bu olaydaki nedenselliğe dair yegâne kanıtları gözlemdir. Hâlbuki gözlem ile elde edilen bilgi, yanmanın ateşe dokunmakla meydana geldiğidir, ancak bu yanmanın ateş nedeniyle olduğuna kanıt değildir. Bir olayla aynı anda bulunmanın, onun nedeniyle meydana geldiğine kanıt olamayacağına dair daha anlaşılır örnekler verilebilir. Mesela, doğuştan kör olan birinin gözlerinde perde olduğu, gece ile gündüz arasındaki farklılığı kimseden duymadığı varsayılsa, gözlerindeki perde gündüz kalkıp göz kapaklarını açarak renkleri görse, bu kişi renkleri görmesinin nedeni olarak göz kapaklarını açmasını zanneder. Ancak güneş batıp hava kararınca renklere ait izlenimlerinin kaynağının güneş olduğunu anlar (Gazzali, 2005: 167). Öyleyse, neden ile etkinin bir arada bulunmasının gözlenmesi, aralarındaki zorunluluk ilişkisinin kanıtı olamaz. Gazali böyle bir inanca epistemolojik temelli olarak karşı çıkmıştır. Yani, birliktelik, zorunluluğa dair bir bilgi temeli sağlamaz.

Neden ile etki arasındaki ilişkiye bağlı olarak elde ettiğimiz bilgilerin epistemolojik kesinlikten uzak olması, varlıkların herhangi bir durumuna dair bilgimizi nasıl temellendirebileceğimiz sorununu ortaya çıkarır. Nitekim Gazali de bu durumun hayatın “olağan” akışına aykırı olasılıklara kapı aralayacağını ve hatta olağandan bahsetmenin zorluğunun farkındadır. O bu tür imkânlara dair dikkat çekici örnekler de verir:

“Evine kitap bırakan birinin, döndüğünde o kitabın akli başında, iş gücü gören bir gence veya bir hayvana dönüşmesini mümkün görmeliyiz. Veya evine bir çocuk bırakan kimse, onun köpeğe dönüşmesini ya da bıraktığı külün güzel kokuya, taşın altına ve altına taşa dönüşmesini mümkün sayabilir. O kişiye bu olaylar sorulduğunda şöyle diyebilir: Ben evde bir kitap bırakmıştım, ama şu anda evde ne olduğunu bilmiyorum. Belki de şimdi at olup evi idrar ve tersiyle kirletmiş olabilir. Evde bir su testisi bırakmıştım, o şimdi bir elma ağacına dönüşmüş olabilir. Çünkü yüce Allah her şeye kadirdir. Bu anlayışa göre atın spermadan

ve ağacın tohumdan yaratılması için bir zorunluluk yoktur. Hatta ağacın herhangi bir şeyden yaratılması da zorunlu değildir. Daha önce görmediği bir insanı şimdi gören birine, ‘bu doğmuş mudur?’ diye sorulsa, tereddüt ederek, pazardaki bazı meyvelerin insana dönüşmesi muhtemeldir, o da bu adam olabilir; çünkü yüce Allah’ın mümkün olan her şeye gücü yeter. Bu da mümkündür, o halde kesin bir şey söylenemez, şeklinde cevap verilir.” (Gazzali, 2005: 170).

Bu olayların meydana gelmesi Gazali’ye göre mümkündür. Fakat Allah, mümkün olan bu olayları yaratmadığına dair bizde bilgi yaratır ve biz bu bilgiye dayanarak bu tür olayların meydana gelmeyeceğine makul olarak inanabiliriz. Bu sayede olayların geçmişteki oluş biçiminden sapma göstermeden meydana geleceği zihnimize yer eder. Aksi halde Allah’ın söz konusu olağanüstü olayı herhangi bir zamanda gerçekleştirmesi durumunda ilme karşı duyulan güven tamamen ortadan kalkardı. Bu yüzden Allah o olağanüstü olayı rastgele yaratmaz. Zira Allah’ın gücü dâhilinde mümkün olan bir şeyi ezeli bilgisi uyarınca bazı zamanlarda yapmaması mümkündür. Allah bizde de o olayı yaratmayacağına dair bilgi yaratır (Gazzali, 2005: 170-171). Böylece nedenselliğin zaruretini kabul etmeyen düşünürümüz, bunların alışkanlık bağlantısı olduğunu ileri sürerken aslında yumuşak ve esnek bir doğa kanunu anlayışı benimsemekte, doğada mutlak zorunluluktan ziyade bazı müdahalelerle akışı değiştirilen bir zarureti savunmuş olmaktadır.

Bu şekildeki nedensellik anlayışına göre, Gazali’de olayların olağan akışından ayrılma anlamında mucizeler iki şekilde meydana gelebilir:

İlk olarak, normalde beklenen etkiyi vermeyen nedenin olmasıdır. Örneğin, başını kestiği halde ölüm olmaması ya da ateşle temas ettiği halde pamuğun yanmaması böyledir. İçeriklerde bir değişim olmadığı, yani, ateş olduğu gibi kaldığı ve pamuk da bildiğimiz doğasını sürdürdüğü halde ateş yakmamaktadır. Bu durumlarda Tanrı’nın doğa yasalarını ihlal eden kesin bir müdahalesi vardır.

İkinci olarak, alışılmış etkisinden farklı bir nedeni olmasıdır. Burada Tanrı doğa yasasını ihlal etmez. Onları gözlemleyenlerin zihninde olağanüstü izlenim bırakacak şekilde kullanır ve onlar bir mucizenin meydana geldiğini söylerler (Giacaman & Bahlul, 2000: 44).

Gazali, mucizelerin ikinci türden olabileceğini kabul eder. Ona göre, örneğin ateşe atılan bir peygamberin, ya ateşin ya da peygamberin niteliğinin

değişmesi ile yanmaması mümkündür. Zira Allah veya melek ateşte öyle bir nitelik meydana getirir ki, ateş ateş olma özelliğini koruduğu halde ısısı o peygamberi etkilemez. Ya da o peygamberin bedeninde yarattığı bir özellik sayesinde ateş etki etmez ve beden et ile kemik özelliğini sürdürür. Nitekim bedenini talk ile kaplayarak yanan bir fırına giren kimsenin ateşten etkilenmediği görülür. Böyle bir şeyden habersiz olan kimse bunun olabileceğini kabul etmez. Öyleyse, Allah'ın bedende ya da ateşte yanmayı önleyici bir nitelik yaratmasını kabul etmemek, talk maddesini ve onun etkisini bilmeyen kişinin reddetmesine benzer. Ölünün diriltilmesi ve asanın ejderhaya döndürülmesi mucizelerinde de aynı durum geçerlidir. Madde her şeyi kabul edeceğinden, toprak ve diğer unsurlar bitkiye, bitkiyi hayvan yiyince bitki kana, kan da spermaya dönüşür. Sonra sperma da rahime bırakılınca canlı bir varlık özelliğini alır. Bu doğanın olağan akışında uzun bir zamanda gerçekleşir. O halde, Allah'ın gücü dâhilinde maddenin daha kısa sürede bu aşamalardan geçmesi neden imkânsız olsun? Daha az zamanda meydana gelebiliyorsa, azın bir sınırı yoktur. Buna göre, bu güçlerin eylemi hızlandırılmak suretiyle peygamberin mucizesi gerçekleşir (Gazzali, 2005: 171-172).

Bu gibi mucize örneklerinde Tanrı, doğa yasalarını askıya almaktan ya da ihlal etmekten çok onları sıra dışı sonuçlar üretmek için kullanır. Aynı şekilde bir bilim adamı ya da mühendis doğa yasalarını uygun biçimde kullanarak olağan dışı etkiler üretebilir. Bu durumda Gazali'nin mucizelere yer açmak için nedenselliği ortadan kaldırmasına ihtiyacı yoktur (Giacaman & Bahlul, 2000: 46). O, bu örneklerle bir yandan Tanrı'nın kudretini vurgularken, diğer yandan mucizelerin olağan ile yapısal benzerliğinden onların mümkün olduğunu açıklıyor.

Ateşe atılan Hz. İbrahim'in, vücudunu talkla kaplayan birisi gibi ateşte yanmaması mümkündür. Tanrı İbrahim'in durumuna bir şekilde müdahale etmiş ve yanmasını önlemiştir. Burada doğa kanununun ihlalden ziyade onun uygun bir biçimde kullanılması söz konusudur. Hz. Musa'nın mucizesinde ise Gazali, ipin yılana dönüşmesini, maddenin kısa periyotlarla aşama değiştirmesi olarak yorumlar. Fakat bu yoruma pek çok doğa yasasının zamansal boyutu olduğu şeklinde itiraz edilir. Örneğin, Galileo'nun düşmeyle ilgili yasasına göre, serbest düşen bir nesnenin yer değiştirişi, geçen sürenin karesiyle doğru orantılıdır. Aynı şekilde pek çok doğal sürecin belirli periyotları vardır. Öyleyse Hz. Musa'nın ipi yılana çevirme mucizesinde olduğu gibi aşamaları kısaltmak, aslında doğa yasasını farklı biçimde kullanmak değil,

onu tamamen ortadan kaldırmak anlamına gelir. Ancak Gazali, zorunluluğu yalnızca mantıksal zorunluluk ile sınırlar. Dolayısıyla doğa yasalarının böyle bir zorunluluğu yoktur. Mesela, düşen nesnelerin Galileo'nun keşfettiğinden biraz farklı bir hızda düşmesi imkânsız değildir. Buna göre, Hz. Musa'nın mucizesinin farklı bir doğa sistemi içerisinde gerçekleşmesi mümkündür. Bu durum, insanların oyun kurallarını özgürce belirlemelerine benzer. Örneğin, bir kişi satranç oyununda piyonun hareketini bir seferde üç kare ilerleme şeklinde değiştirirse, görünüşte satrancın kuralını ihlal etmiş olur. Fakat kişinin amacı, farklı kuralları olan yeni bir oyun ortaya koymaksa, bu durumda oyunun kuralları ihlal edilmiş olmayacaktır ve kurallar mantıksal olarak zorunlu değildir. Gazali'ye göre, aynı şey doğa yasaları için de geçerlidir. Yani peygamberin mucize için doğa yasasını ihlal etmesine gerek yoktur. Onu icra etmek için farklı bir doğa yasasını kullanabilir (Giacaman & Bahlul, 2000: 48-49).

Mümkün olan her şey Allah'ın gücü dâhilindeyse, mantıksal olarak imkânsız olan şeye Allah'ın gücü yeter mi ya da bu şey mucizenin kapsamına girer mi? Gazali imkânsız olanın güç dâhilinde olmadığını belirterek bazı imkânsızlık durumlarına örnekler verir. Bir şey hakkında hem olumlu hem de olumsuz yargıda bulunmak, genel olanı reddedip özel olanın varlığını kabul etmek ya da biri reddedip ikinin varlığını kabul etmek imkânsızdır. Siyah ile beyazın aynı anda bir arada bulunmaları imkânsızdır. Çünkü nesne üzerinde siyahlığın bulunması, beyazlığının mahiyetinin reddedilmesini gerektirir. Aynı şahsın, aynı anda ayrı iki yerde bulunması imkânsızdır. Zira o kişinin evde bulunması, evin dışında olmamasını gerektirir. Cansızda bilginin yaratılması da imkânsızdır. Çünkü cansız kelimesinden algılamayan şey anlaşılır. Eğer onda algı gücü yaratılırsa ona cansız demek imkânsız olur (Gazzali, 2005: 175). Gazali'ye göre, mantıksal olarak imkânsız bir şeyi Allah'ın kudreti çerçevesinde değerlendirmek mantıksal olarak çelişki oluşturur. Dolayısıyla böyle bir imkânsızlık Allah'a yüklenemez ve mucize kavramı ile birlikte düşünülemez.

Sonuç olarak Gazali, doğa yasalarının zorunlu olmadığını, hep aynı şekilde gözlemlenmesinin böyle bir yargıya neden olduğunu savunur. Ancak o doğa yasası kavramını epistemolojik olarak temellendirmek için, Allah'ın bizde bir olayın hep aynı tarz üzere meydana geldiğine dair bir bilgi yarattığını söyler. Mucizeler, doğanın bu olağan akışına aykırı olaylardır. Böylece hem doğa yasalarının hem de onlara aykırı olayların olması mümkündür. Mucizenin

meydana gelmesinde peygamberin niyeti ve isteği önemli olsa da mucizenin kaynağı Allah'tır.

c. İbn Rüşd

Gazali'nin mucizelerle ilgili açıklamalarını ele alan ve filozoflar adına değerlendiren İbn Rüşd, filozofların mucize konusunda, onun şeriata ilkelerinden olması nedeniyle çok fazla konuşmadıklarını belirtir (İbn Rüşd, 1986: 286). O daha sonra Gazali'nin nedenselliğe yönelttiği eleştirilere yönelik olarak, duyulur nesnelere gözlenen etkin nedenlerin varlığını inkâr etmenin bir safsata olduğunu savunur. Çünkü bunu reddetmek, her eylemin mutlaka bir faili bulunduğunu reddetmek demektir. Zira nedenleri algılanmayan şeyler, yalnızca nedenlerinin bulunduğu algılanamadığı için bilinmemekte ve araştırılması gerekmektedir. Buna bağlı olarak nesnelere bir özü ve her varlığa özgü eylemlerinin gerçekleşmesini sağlayan nitelikleri vardır. Şayet her varlığın kendine özgü eylemi olmasaydı, kendine özgü bir doğası da bulunmazdı. Kendine özgü doğası olmayınca da kendine özgü adı ve tanımı da olmaz, böylece bütün nesnelere ya bir tek şey olur ya da hiçbir şey olmazdı. Bir nesneden ortaya çıkan eylemlerin onun özünün gereği olup olmadığı elbette araştırılmalıdır. Örneğin, ateşin ateşe duyarlı bir cisme yaklaştırıldığında onu mutlaka etkileyeceği kesin olarak bilinemez. Çünkü ateşe duyarlı bir cisimle ateşin yakıcılığını engelleyen talk gibi bir varlığın bulunması mümkündür. Fakat ateş, ateş adına ve tanımına sahip bulunduğu sürece yakma niteliğinin ondan kaldırılması gerekmez. Öyleyse İbn Rüşd'e göre, nesnelere hakikatleri ve tanımları bulunduğundan, akıl varlıkları ancak nedenleriyle kavrayabileceğinden, nedenleri reddeden kimse, akli reddetmiş olur (İbn Rüşd, 1986: 291). Yani, nedenselliğin reddedilmesi, aslında o varlığın doğasının ve kavranabilirliğinin reddedilmesi anlamına gelir.

Gazali'nin, varlığın düzenine ilişkin bilgimizi dayandırdığı, olağan olana aykırı, fakat mümkün olan şeyleri yaratmayacağı şeklinde Allah'ın bizde bir bilgi yarattığı görüşü de sağlam temele dayanmaz. Çünkü kesin bilgi, bir şeyi olduğu gibi bilmektir. Zira varlıkta fail ve onun etkisini kabul eden şey için iki karşıt özelliğin imkanından başka bir şey yoksa, göz açıp kapayıncaya kadar geçen bir süre için bile kesinlikle hiçbir şeyin değişmez bilgisi yok demektir. Böyle bir faili İbn Rüşd, ülkesinde bir benzeri bulunmayan, en yüksek güce sahip, yasa ve gelenek tanımayan zalim bir hükümdara benzetir ve bu hükümdarın eylemlerinin sürekliliğinin de belirsiz olacağını belirtir. Dolayısıyla Allah'ın mucize gibi mümkün bir şeyi belirli zamanlarda

yarattığına dair bilgi yaratması, ona göre bir çıkış yolu değildir (İbn Rüşd, 1986: 296). Yani, bir şeyin özüne ait bir niteliği olduğunu kabul etmemek, onun hakkındaki bilgi iddiamızı da geçersiz kılar.

Farabi ve İbn Sina'nın sudur kuramını benimsemeyen İbn Rüşd, nedenselliği kabul eder. Çünkü nedenselliğin inkârı aklın ve bilginin imkânsızlığı sonucunu doğurur. Fakat nedensellik, Allah'ın mutlak güç ve iradesiyle birlikte onda katı bir determinizm ve mekanizme götürmez (Sarioğlu, 2006: 112). Bu yüzden mucizelerin mümkün olduğunu ve bu konuda felsefeciler arasında bir ihtilaf bulunmadığını düşünür. Farabi ve İbn Sina gibi düşünürlerin eserlerinde mucizeye az yer vermelerinin sebebi de, konunun çok tartışılacak bir yönünün bulunmamasıdır. Mucize mümkün olmakla birlikte, onun peygamberliğe delaleti İbn Rüşd'e göre, açık değildir. Zira peygamberliğin mucize ile sabit olması şu iki öncüle dayanır:

a)Peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan kişinin elinde mucize meydana gelmiştir.

b)Elinde mucize meydana gelen herkes peygamberdir.

Birinci öncül duyusal olarak doğrulanabilse de, bunun başka bir kimse tarafından meydana getirilemeyecek türden olduğunun ve hayal olmadığının kanıtlanması gerekir. İkinci öncül ise, ancak peygamberin ve mucizenin varlığını kabul edenler için doğrudur. Dolayısıyla bu iki öncüle dayanarak peygamberliğin kanıtlanması geçersiz olur (İbn Rüşd, 2004: 230). İbn Rüşd'e göre, bir kişinin peygamberliğini kanıtlayan asıl unsur, ilim ve ameldeki mükemmellikleri ile insanlara tebliğ ettikleri bilginin benzerinin akıl ve duyu ile elde edilememesidir. Hissi mucizeler bundan sonra ancak destekleyici unsur olarak peygamberi doğrulayabilir (İbn Rüşd, 2004: 238-239). Özetle, İbn Rüşd, hissi mucizeleri bir imkan ve olgu olarak kabul ettiği halde, peygamberliğin dolaylı kanıtı olabileceğini savunur.

Sonuç

Olağanüstü olaylar şeklindeki mucizeler, gerek Kur'an'da çeşitli peygamberlere ait mucize örneklerine yer verilmesi, gerekse hadis kitaplarında Hz. Peygamber'e nispet edilen pek çok mucizenin zikredilmesi nedeniyle İslam kelamcıları ve filozoflarının da ilgi alanlarından birini oluşturmuştur. İncelememizden anlaşılıyor ki, hem kelamcılar hem de filozoflar, bazı istisnalar dışında tarihsel bir olgu olarak mucizelerin gerçekliğini kabul etmişlerdir. Onların çoğunlukla üzerinde durdukları asıl sorun, mucizenin

nasıl tanımlanacağı ve sistemlerinde ona nasıl yer verecekleridir.

İslam kelimcileri, genel olarak mucizeleri peygamberlik iddiasında bulunan kişinin elinde meydana gelen olağanüstü olay olarak görmüşler ve böyle bir iddiada bulunan kişi için onu şart koşmuşlardır. Mucizeye dair müstakil bir eser yazan Bakıllani, mucizeleri yaratıklar için mantıksal olarak imkânsız görmüştür. Dolayısıyla o, peygamberin elinde gerçekleşen, tamamen Allah'a ait bir eylemdir. O doğa yasası anlayışında, nedenselliği kabul etmediğinden, olağanüstü olayları âdete aykırılık olarak yorumlamıştır. Bu anlayışın Eş'ari kelimcileri ve Nesefi gibi bazı Maturidi kelimcilerinca da paylaşıldığı görülür. Nesnelere özelliklerinin onların özsel yapısının bir parçası olduğunu söyleyen Maturidi ise mucizeleri onların sahip oldukları özsel niteliklerden ayrılması olarak kabul eder.

İslam filozoflarından Farabi ve İbn Sina, sudur kuramı çerçevesinde mucizeleri Zorunlu Varlık'tan kaynaklanan ilahi düzen içerisinde doğal olaylar olarak görürler. Bu yüzden mucizelere özel olarak yer vermemişlerdir. İslam felsefesinde mucizelerin yerini sorgulayan ve nedensellik eleştirisine dayalı olarak temellendiren Gazali'dir. O, neden ile etki arasındaki zorunluluğun Allah'ın mutlak kudretine ve mucizenin imkânına engel olduğunu düşünür. Doğal olayların hep aynı tarzda cereyan ettiğini gözlemlememiz, nesnelere sahip oldukları özsel nitelikleri sayesinde değil, Allah'ın o an o şekilde yaratması dolayısıyladır. Böyle bir doğa yasası anlayışının epistemolojik olarak temellendirilmesinin güçlüğünün farkında olan Gazali, olayların akışının aynı tarzda olacağına dair Allah'ın bizde bilgi yarattığını belirtmiştir. Fakat onun bu görüşü, istisna kabul edebilecek esnek bir nedenselliği kabul ettiği şeklinde yorumlanabilir. Nedenselliği reddetmenin bilgi ve aklı ortadan kaldırmak anlamına geldiğini savunan İbn Rüşd mucizenin mümkün olmakla birlikte, peygamberliğin doğrudan kanıtı olamayacağını belirtir. Bunun için öncelikle peygamber olarak gönderilen kişinin ahlaki mükemmelliğine ve getirdiği mesajın niteliğine bakmak gerekir.

İncelediğimiz İslam kelimcileri ve filozofları, peygamberin elinde gerçekleşen Tanrı'nın bir eylemi olarak mucizeleri mümkün görmüşler, onu nedensellik ve evrenin mahiyetine dair anlayışlarına bağlı olarak tanımlamışlardır. Filozofların nedenselliği zorunlu, mucizeleri de Tanrı'dan kaynaklanan kozmik düzene bağlı olaylar olarak mümkün görmeleri kendi içerisinde tutarlıdır. Fakat nedenselliğin zorunlu olması durumunda, belirli nedenlerin belirli sonuçları doğurduğu ve mucizelerin de bu çerçevede istisnai

olaylar olduğu açıktır. Bu nedenle olumsuzluğa yer vermeyen deterministik bir doğa yasası anlayışında mucizeleri temellendirmek güçtür. Gazali, bu güçlüğü aşmak için nedenselliği bütünüyle ortadan kaldırmış, fakat bu durumda bir “doğa yasası”ndan bahsedebilmenin zorluğunu da Allah’ın bizde olayların sürekliliğine dair bilgi yarattığını belirterek aşmaya çalışmıştır. Peki ama hem nedenselliği kabul eden, hem de nedenselliği temellendirmemizi ortadan kaldırmayacak şekilde istisnai olayları mümkün kılan bir evrensel doğa yasası anlayışı geliştirilemez mi?

Çağdaş din filozoflarından Richard Swinburne’ün yukarıda bahsettiğimiz istisnayı mümkün kılan, ancak nedenselliğin zorunluluğunu ortadan kaldırmayan doğa yasası görüşü, kanaatimizce mucize için sağlam bir temel oluşturur. Örneğin, ateşin yakıcılık niteliği onun özsel bir niteliğidir. Yani ateşin yanma niteliğine sahip bir nesneyi yakması normal olarak zorunludur ve bir doğa yasasıdır. Fakat ateşin Hz. İbrahim’i yakmaması, onun bir istisnasıdır ve “ateş uygun nitelikteki nesnelere daima yakar” şeklindeki evrensel yasayı ortadan kaldırmaz. Yani onun istatistiksel formda temellendirdiği doğa yasası tanımlaması, bir yandan nedenselliğe epistemolojik temel sağlarken, diğer yandan nedenselliği ortadan kaldırmaksızın istisnalara imkân tanıyarak mucizeleri mümkün kılmaktadır. Onun bu anlayışına dayalı olarak geliştirdiği başta bahsettiğimiz mucize tanımında, doğa yasasına aykırı olarak ortaya çıkan olağanüstü olayın mucize olması, Tanrı’nın iradesine ve dini bir mesajı olmasına bağlıdır. Böyle bir tanımlama, İslam kelimcileri ve filozoflarının mucize görüşleri için de ortak bir zemin oluşturur.

Kaynaklar

- *el-Mu’cemu’l-Vasit* (1992) İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Aydın, Yaşar (2000), *Farabi’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Bakıllı (1998), *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar*, Çev. Adil Bebek, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Bayraktar, Mehmet (1988) *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Bolay, Süleyman Hayri (2014) *Tabiat Kanunları Değişmez mi?*, 3. Baskı, Ankara: Nobel Yayınları.
- Bulut, Halil İbrahim (2005), “Mucize”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 30.Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s.350-352.

- Çelebi, İlyas (2006), “Nazzam” *TDV İslam Ansiklopedisi*, 32.Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s.466-469.
- Çubukçu, İbrahim Ağâh (1991), *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Durusoy, Ali (1993) *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Fahri, Macit (1992) *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, 2. Baskı, İstanbul: İklim Yayınları.
- Farabi (2003), “Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, s.183- 192.
- Farabi (2003), “Felsefenin Temel Meseleleri (Uyunu’l-Mesail)”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, s.117-126.
- Gazzali (2005), *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya- Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Giacaman, George – Bahlul, Raja (2000) “Ghazali on Miracles and Necessary Connection”, *Medieval Philosophy and Theology (2000)*, Vol. 9, Cambridge University Press, s. 39-50.
- Hume, David (1945) *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, Çev. Selmin Evrim, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- İbn Rüşd (2004), *Felsefe- Din İlişkileri (el-Keşf an Menahici’l Edille)*, Çev. Süleyman Uludağ, 3. Baskı, İstanbul: Dergah Yayınları.
- İbn Rüşd (1986), *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehafüt et-Tehafüt)*, Çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları.
- İbn Sina (2003), *İşaretler ve Tembihler*, Çev. Muhittin Macit- Ali Durusoy- Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sina (2005), *Kitabu’ş-Şifa Metafizik II*, Çev. Ekrem Demirli- Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Karadeniz, Osman (1999) *İlim ve Din Açısından Mucize*, İstanbul: Marifet Yayınları.
- Kılıç, Recep (2004) *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

- el-Maturidi, Ebu Mansur (2005) *Kitabü't-Tevhid*, Çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: İsam Yayınları.
- en-Nesefi, Ebu'l-Muin (2013) *Tevhidin Esasları*, çev. Hülya Alper, 3. Baskı İstanbul: İz Yayıncılık.
- Sarıoğlu, Hüseyin (2006), *İbn Rüşd Felsefesi*, 2. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Spinoza (2011) *Teolojik- Politik İnceleme*, Çev. Musa Kazım Arıcan, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Swinburne, Richard (1968) "Miracles", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 18, No. 73, s.320-328.
- Swinburne, Richard (2009) *Mucize Kavramı*, Çev. Aydın Işık, İstanbul: İz Yayıncılık.

KÖY İMAMLARININ GÖREV YAPTIKLARI YERLEŞİM BİRİMİNİN FİZİKİ VE SOSYOKÜLTÜREL YAPISINDAN KAYNAKLANAN PROBLEMLERİ ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR İNCELEME

-Kayseri Pınarbaşı Örneği -*

Emrah YAVUZ**

Öz

Bu çalışma, DİB'e bağlı olarak Kayseri Pınarbaşı Müftüluğu'nde görev yapan köy imamları üzerinde gerçekteştirilen bir alan araştırmasıdır. Bu çalışmada din hizmeti görevini yerine getiren köy imamlarının mesleki yaşamları sırasında karşılaşmış oldukları problemlerin hangi alanlarda yoğunlaştığının tespiti yapılarak problemlerin oluşumunda etkin olan faktörler ele alınmıştır. Görev yaptıkları yerleşim biriminin fiziki ve sosyokültürel yapısının köy imamlarının mesleki yaşamları üzerindeki etkisi irdelenmiştir. Bahsedilen durumlarla ilgili bir takım betimlemelere gidilirken, köy imamlarının problem ve beklentileriyle ilgili belli çıkarımlara da ulaşılmaya çalışılmıştır. Görev yerinin kırsal yerleşim alanı olmasının problem ve beklentilerde belirgin bir faktör olduğu görölmüştür.

Anahtar Kelimeler: DİB, Din Görevlisi, Köy, Köy İmamları, Sorunlar, Sosyal Sorunlar.

Abstract

A Sociological Review On The Problems Caused By Physical And Sociocultural Structures Of Settlements That The Imams Of The Village Work

- Case Of Kayseri Pınarbaşı -

This study is a field research on the village imams belong to Kayseri Pınarbaşı Branch of the Presidency of Religious Affairs. It was determined in which fields problems and intensified that village imams, performing their religion service task, encountered during their occupation life and variables which. It was determined problems of the village imams caused by physical and sociocultural structures of the village.

* Bu çalışma "Türkiye'de Köy İmamlarının Sorunları -Pınarbaşı Örneği-" isimli Doktora tezinden türetilmiştir.

** Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, emrahavuz23@hotmail.com.

On the basis of sociological criteria the significant finding sobtained on these matters were described and evaluated. In the addition, the problems and expactations were also observed in respect to the location of occupation such as rural (village) areas.

Keywords: The Precidency of Religious Affairs, Religious Employee, Village, The Village Imams, Problems, Social Problems.

GİRİŞ

İnsanoğlunun yeryüzünde varoluşuyla beraber çok çeşitli problemler ortaya çıkmıştır. Söz konusu problemlere birçok alternatifi bünyesinde barındıran çözüm önerileri sunulmuştur. Problemleri kişinin zihnini, bedenini ve ruhunu rahatsız eden bireysel problemler ve içinde hayatiyet bulduğu toplumun düzenini bozan sosyal problemler şeklinde sınıflandırmak mümkündür. Ortaya çıkışı itibariyle insanlık tarihi kadar eski olan problemler, siyasi, iktisadi ve teknolojik gelişmelere göre çeşitli şekillerde varlığını devam ettirmiştir (Ülken, 1984: 53). Bu bağlamda dini ağırlıklı sosyal bir mesleğin icracısı olarak köy imamlarının da diğer meslek grupları gibi birçok problemle karşılaşmaları muhtemeldir. Köy imamlarının problemleri başlığında ele alınan hususların tüm köy imamları için genel geçer bir problem olduğunu düşünmenin sosyal bilimlerin mantığı açısından hatalı bir yaklaşım olacağı unutulmamalıdır. Merkezi yerlerde görev yapan imamların da bahse konu problemlerden bazıları ile karşılaşması mümkündür. İfade edilen sorunlar, her imam için geçerli olmamakla beraber özelde birçok köy imamının yaşadığı ve dile getirdiği problemler olarak görülmeli ve bu çerçevede değerlendirilmelidir.

A. PROBLEM VE AMAÇ

Mesleksel süreç içinde karşılaşmış oldukları bazı sorunlar köy imamlarının mesleki yeterlilikleri, memnuniyetleri, verimlilikleri ve otoriteleri üzerinde etkili olabilmektedir. Muhatabı durumunda olan cemaatle olan ilişkilerden kaynaklanan bir takım sosyal sorunlar köy imamlarının karşı karşıya kaldıkları zorlukların başında gelmektedir. Köylerde imamlık mesleğini yerine getirenlerin karşı karşıya kaldıkları sorunların çeşitli sebeplere bağlı olarak değişim göstermesi olası iken mesleğin icra edildiği yerleşim biriminin fiziki yapısındaki eksikliklerin de (ulaşım, eğitim, sağlık, iletişim olanaklarının kısıtlı olması vs.) sorun ve beklentilerinin çeşitliliğinde belirleyici bir etkide bulunması mümkündür.

Sosyal faaliyetlerde daha mükemmele ulaşabilmek, geleceğe daha iyi bir şekilde hazırlanabilmek için geçmişin araştırılması ve bilinmesi kadar yaşanan mevcut durumun da bilinmesi önemlidir. Bu çalışmada amaç, Türkiye'deki

174 •KÖY İMAMLARININ GÖREV YAPTIKLARI YERLEŞİM BİRİMİNİN FİZİKİ VE SOSYOKÜLTÜREL YAPISINDAN KAYNAKLANAN PROBLEMLERİ ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR İNCELEME -Kayseri Pınarbaşı Örneği -

köy imamlarının görev yaptıkları yerleşim biriminin fiziki ve sosyokültürel yapısından kaynaklanan sorunlarını betimsel bir biçimde ortaya koymak böylece köy imamları ile ilgili olarak birtakım çıkarımlara ulaşmaktır.

B. YÖNTEM VE TEKNİKLER

Araştırma esas itibariyle, literatür çalışmalarını müteakip alan araştırması yöntemine uygun olarak gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda yerinde gözlem, katılma tekniği, mülakat, anket, istatistik tekniklerinden faydalanılarak yorum ve değerlendirmelerde bulunulmuştur. Görüşmeler ve doğrudan gözlem teknikleriyle esasen hem anlayıcı sosyolojinin hem de yorumlayıcı sosyolojik eğilimin benimsediği, inceleme nesnelerinin öznel dünyalarına girmek ve bu dünyalara onların bakış açısıyla bakmak amaçlanmıştır.

Türkiye'deki köy imamlarını kapsayacak şekilde bir incelemenin, sondajlamaya doğru açılan bir anlayış içinde kalmayı hedefleyen, zaman, ekonomik şart ve imkânlarla sınırlı bir araştırma içinde yapılmasının çok güç olduğunu söylemeliyiz. Böyle bir çalışmanın zaman, emek ve para harcamalarının yanında yetmiş bir çok araştırmacıya ihtiyaç gerektirdiği açıktır. İşte bu sebeplerle araştırmada evreni temsil niteliği taşıdığı düşünülen belli sayıda denekle görüşülmek suretiyle örnekleme yöntemi tercih edilmiştir. Araştırma anketin uygulandığı dönemde Pınarbaşı İlçe Müftülüğü bünyesinde görev yapan 108 köy imamının tamamını kapsamaktadır. Öte yandan, Pınarbaşı İlçesi'ne bağlı 131 köy bulunmaktadır. Köyleri, konum durumu, kentle ilişkiler, iş gücü ve eğitim faaliyetleri, kitle iletişim araçlarının ulaşım ulaşmaması gibi değişik kriterlerin ışığı altında dışa "açık" ve "kapalı toplum" anlayışından hareketle iki kategoride toplamak mümkündür. Bu bağlamda 2 köy örnek grup olarak alınmıştır. Bunlardan ilki benim de bir süre köy imamı olarak görev yaptığım Çaybaşı Köyüdür. Bu köy kentle ilişkileri bakımından önemli ölçüde "açık toplum" özelliği taşıyan kategoriye temsil etmektedir. Oradan kente önemli ölçüde bir göç olgusu mevcuttur. Diğer kategoriye temsilen ise Şabanlı Köyü seçilmiş bulunmaktadır.

C. KÖY İMAMLARININ PROBLEMLERİ

Köy imamlarının meslek hayatlarında karşılaştığı sorunları tespit etmek amacıyla kendilerine "köy imamlarının mesleğini temsil ederken veya uygularken genellikle karşılaştığı sorunlar nelerdir?" şeklinde açık uçlu bir soru yöneltilmiştir. Anket ve mülâkatlardan alınan cevaplar incelendiğinde köy imamlarının karşılaştığı sorunların yoğunluk derecesine göre sırasıyla imam-cemaat ilişkilerinden kaynaklanan "sosyal – kültürel sorunlar" ve "görev

yaptıkları yerleşim biriminin fiziki yapısındaki eksikliklerden kaynaklanan sorunlar” şeklinde kategorize edilmesi uygun görülmüştür.

Köy imamlarından bazıları yaşadığı sorunların çok sayıda olduğuna dikkat çekmek için “sorun çok hangisini yazalım”, “hiçbir sorun yok, kesin çözüm”, “say say bitmez” şeklinde beyanda bulunurken; bir kısım köy imamları, imamlığın fedakârlık gerektirdiğine ve mesleğin kutsiyetine vurgu yaparak “azıcık Müslümansa azıcık insansa sorun olmaz”, “Allah korkusunu gönlümüze yerleştiresek problemlerin yok denecek kadar azaldığını göreceğiz” şeklinde ifade etmiştir. İmamlar arasında soruyu cevapsız bırakanlara da rastlanmıştır.

1. Sosyal Kültürel Problemler

Farklı sosyal yapılara sahip köy ve kent gibi yerleşim alanlarında çeşitli faktörlerin de etkisiyle dini anlama ve yaşama bakımından farklılaşmaların olabileceği bir realitedir. İlkel ve az farklılaşmış toplumlarda bile yaş, cinsiyet, statü, zenginlik vs. toplumsal farklılıkların belirlenmesinde rol oynayan temel etmenlerdir. Bu farklılaşma durumu dini faaliyetlere de yansırken coğrafi ve iklim şartlarının etkilediği fiziki yapının dinin sosyal hayattaki karakterini belirleyici bir role sahip olduğu da anlaşılmaktadır (Günay, 1993: 245). Geleneksel toplumlarda din sosyal hayatta önemli ölçüde yerini almakta ve zaman zaman sosyokültürel faaliyetlerde yönlendirici ve düzenleyici bir rol üstlenmektedir (Meriç,2005: 39).

Kırsal toplum yapısında daha da belirgin bir şekilde varlığını hissettiren değerler, normlar ve geleneksel kalıplar köy imamlarının mesleki tavır alışlarında biçimlendirici olabilmektedir. Türkiye'nin değişik yerleşim yerlerinden farklı bölgelere atanan köy imamları, karşılarında çok çeşitlilik arz eden bir hedef kitle bulmaktadırlar. Köy imamları, bir yandan kendileri için tanımlanan resmi hizmetleri yerine getirmekle sorumlu iken bir yandan da cinsiyet, yaş, eğitim, sosyal ve kültürel farklılıklar ile ilgi, ihtiyaç ve istek farklılıklarını dikkate almak mecburiyetindedirler. Hem bir dinin doğru anlatıcısı hem de kamu görevlisi olarak sorumluluklar üstlenen köy imamları sosyal yapının temelini oluşturan bu unsurlar ile uyumlu tarzda davranışlar sergilemediği zamanlarda mesleki yaşamını olumsuz yönde etkileyen bir takım sorunlarla karşılaşabilmektedir. Bu başlık altında genel olarak köy imamlarının muhatabı durumunda bulunan cemaatle olan ilişkilerinden kaynaklanan sorunlardan bahsedilecektir.

176 •KÖY İMAMLARININ GÖREV YAPTIKLARI YERLEŞİM BİRİMİNİN FİZİKİ VE SOSYOKÜLTÜREL YAPISINDAN KAYNAKLANAN PROBLEMLERİ ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR İNCELEME -Kayseri Pınarbaşı Örneği -

1.1. İmam – Cemaat Etkileşiminden Kaynaklanan Problemler

Köy imamlarının cemaati ile aralarında yaşanan problemlerin hangi alanda yoğunlaştığını tespit etmek amacıyla kendilerine “cemaatiniz ile aranızda en çok hangi konularda problem yaşıyorsunuz?” şeklinde kapalı uçlu soru sorulmuştur.

Tablo 1.1. Cemaatle Yaşanan Problemlerin Konularına Göre Dağılımı

	Sayı	%
Mesleki uygulamalar konusunda	12	11,1
Çevreyle olan diyalogumun az olduğu konusunda	7	6,5
Ara sıra da olsa görevimi aksattığım konusunda	6	5,6
Cami ve çevresinin temizliği ve bakımı konusunda	5	4,6
Geleneksel kalıplar konusunda	17	15,7
Oturduğum ev konusunda	7	6,5
Hiçbir problem yaşamıyorum	36	33,3
Başka	7	6,5
Cevapsız	11	10,2
Toplam	108	100,0

Tablo 1.1.’den elde edilen verilere göre; “Hiçbir problem yaşamıyorum” maddesi % 33.3 gibi bir oranla anketteki en yüksek oranı oluştursa da problem yaşadığını belirtenlerin toplamının % 56.5 gibi bir orana sahip olması, köy imamlarının büyük bir kısmının muhatabı durumunda olan cemaatle bir takım sorunlar yaşadığını göstermesi bakımından önemlidir.

İmam- Cemaat etkileşiminden kaynaklanan problemleri tespit etmek amacıyla yapılan mülâkatlarda imamların büyük bir kısmının cemaati ile problemler yaşadıklarını kendi ifadelerine dayanarak söylemek mümkündür. Örneklem grubundakilerin % 15.7’si geleneksel kalıplar, % 11.1’i mesleki uygulamalar, % 6.5’i çevreyle olan diyalogunun az olduğu, % 6.5’i oturduğu ev konusunda, % 5.6’sı ara sıra da olsa görevi aksattığı konusunda ve % 4.6’sı cami ve çevresinin temizliği ve bakımı konusunda sorun yaşadıklarını beyan etmişlerdir. Katılımcıların %6.5’i “başka” seçeneği içinde cevap vermeyi uygun görürken, % 10.2’si ise soruyu cevapsız bırakmıştır. Başka seçeneği içinde cevap vermeyi tercih eden köy imamları konu ile ilgili görüşlerini, “saymakla bitmez”, “muhtarlık seçimlerini kaybeden tarafın olumsuz tutumları”, “ailevi konular”, “bir hizmet durumunda cemaatin desteklememesi”, “balık tutmaya

gittiğim için” ve “cemaat yok” şeklinde beyan etmişlerdir.

Köy imamlarının konu ile ilgili sorulan soruya subjektif davranarak istenilen cevabı vermeme ihtimalleri göz önünde bulundurularak görev yaptıkları bölgedeki köy imamlarını da kapsar bir şekilde “Sizce köy imamlarından genelde hangi konu veya konularda şikâyet olmaktadır?” şeklinde açık uçlu bir soru yöneltilmiş ve alınan cevaplar kendi içinde kategorize edilmiştir. Köy imamları konu ile ilgili görüşlerini yoğunluk derecelerine göre “görevini aksattığı konusunda”, “düşün vs. davetlere icabet etmeme, imamların köydeki ailelerle ilgilenmeyişi”, “her cenazede bulunsun istiyorlar”, “sabah ezanını okumak için uyanamadığım zamanlarda tepki alıyorum”, “mesleki ehliyet ve liyakat konusunda yetersiz olma konusunda”, “mevlitlerde para alma”, “resmi nikâh olmadan dini nikâh kıyma hususunda yaşanan sorunlar”, “cemaatten birilerinin camiye zaman zaman temizle şeklinde emrivâki yapması”, “saymakla bitmez”, “hiçbir konuda yok”, “merkezi ezanın olduğu yerde köy imamlarının ezan okumaması konusunda” şeklinde yoğunlaştığı görülmektedir. Köy imamlarının azımsanamayacak bir kısmı ise soruyu cevapsız bırakmıştır.

Anket ve mülâkatlardan alınan cevaplar incelendiğinde imam-cemaat arasında yaşanan problemlerin sırasıyla görev aksatma, halkla olan iletişimin zayıflığı, sabah ezanının okunmayışı, mesleki bilgi eksikliği, mevlit, nikâh ve cenaze merasimlerinden alınan ücret, resmi nikâh olmadığı halde imam nikâhının kıyılmak istenilmesi, caminin bakım ve temizliği esnasında yaşanan konular ile merkezi ezanın olduğu yerlerde imamların ezan okumaması gibi konular üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Yapılan gözlemlerden anlaşıldığı kadarıyla, cami cemaati, köy imamlarının gözünde bir “baskı unsuru” olarak görülmektedir. Köy imamları özellikle kendisini diğer memurlarla kıyaslayarak, her memurun bir amiri olduğunu, ama görev yaptıkları yerlerdeki her cemaatin, imamların amiriymiş gibi davranma yetkisini kendilerinde gördüklerini dile getirmişlerdir.

İmam – cemaat arasında yaşanan sorunların sağlıklı bir şekilde tespitini yapabilmek için cemaate, “köyünüzde görev yapan imamlarla en çok hangi konularda problem çıkmaktadır?” şeklinde soru sorulmuştur. Cemaatin büyük bir kısmı imamların görevini aksatması, yani görev yerini izinsiz olarak sık sık terk etmesi, kendileriyle iletişiminin zayıf olması ve mesleği ile bağdaşmayan davranışlar sergilemesi gibi durumları problem olarak görmektedir. Onlar bu düşüncelerini “giriyor eve dışarı çıkmıyorlar”, “bizimle ilgilenmiyorlar, gelip

178 •KÖY İMAMLARININ GÖREV YAPTIKLARI YERLEŞİM BİRİMİNİN FİZİKİ VE SOSYOKÜLTÜREL YAPISINDAN KAYNAKLANAN PROBLEMLERİ ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR İNCELEME -Kayseri Pınarbaşı Örneği -

gitmiyorlar, bir şeyler anlatmıyorlar”, “ramazanda sigara içen imam gördüm”, “görevini aksatmaları”, “kendini taşıyamazsa sorun olur” ve “sırf bu köyden kurtulmak için köylü eşime bakıyor diye iftira attı, sonra da müftü sürdü” şeklinde ifade etmektedirler. Kanaatimizce, cemaatteki manevi kimliğe haiz olmalarından dolayı köy imamlarından idealdeki mükemmel insan olma beklentisi, bu beklentiye uymayan durumlarla karşılaşıldığında probleme dönüşmekte ve imam-cemaat arasında istenmeyen durumların yaşanmasına sebep olmaktadır.

Cemaatin azımsanamayacak bir kısmı ise imamlarla her hangi bir sorun yaşamadığını ifade etmiştir. Bu düşüncede olan kişiler içinde aslında beklentilerinin tam manasıyla karşılanmadığını düşünen ancak imamsız kalma kaygısı taşıdığı için sorun yaşanılmaması gerektiğine inananların olduğu da gözlemlenmiştir. Onlar bu düşüncelerini “iyidir işte ezanımızı okuyorlar, namazımızı kıldırıyorlar, cenazemizi kaldırıyorlar, olmasa daha mı iyi” ve “imam olmadığı zamanlarda çok sıkıntılar çektik, hiçbir sorun yok Allah hepsinden razı olsun” şeklinde ifade etmektedirler.

1.2. Muhafazakâr / Geleneksel Yapıdan Kaynaklanan Problemler

İslam’ın geniş coğrafi bölgelere yayılmasına ve gelişmesine önemli katkı sağlayan Türklerin İslamiyet anlayışları, kitabi olmaktan ziyade toplum yaşayışlarına uygun tasavvufi ekolün öğretileri çerçevesindeydi. Bu dini yaşayış ve anlayış, özellikle köy toplumlarında, kaybolmaya yüz tutsa da, mevcudiyetini korumaktadır. Köy toplumlarında menkıbevi anlayış, ilmi anlayışa üstündür (Fığlalı, 1990: 107). Kentlere oranla daha “kapalı” bir özellik taşıyan kırsal bölgelerde dinsel alandaki bir uygulama uzun süre değişmeden sürdürülebilir. Bunun yanında yazılı kaynaklardan uzak olma da uygulamaların “gerçek” olandan uzaklaşmasına neden olabilir.

Başka bir ilden veya bölgeden gelmiş olan kişilerin, o bölge insanının kültür kodlarına yabancı kalması bireysel, toplumsal ve mesleksi açıdan bir takım sorunların oluşmasına kaynaklık edebilir. Köy imamları, bu tür uygulamaları, dini yaşayış olarak benimsememesi nedeniyle toplumun tepkilerini almakta ve bundan rahatsız olmaktadır.

İnsanlar, içinde yaşadıkları kültürel ve fiziki çevreye bağlı olarak kendi doğru ve yanlışlarını, örflerini, kıymet hükümlerini, ilgi ve davranışlarını geliştirirler (Bilgiseven, 1986: 136). Köy imamları, yanlış öğrenilmiş davranışları, genel ahlaka ve insani tutuma aykırı adet ve gelenekleri

değiştirmekte zorlanmakta, çoğu zaman değiştirememektedir. Kırsal bölgede giderek kaybolmaya yüz tutsa da mevcudiyetini koruyan geleneksel muhafazakar yapının değişmeye karşı oluşturduğu direnç, köy imamlarının dini ve kültürel konularda nisbi oranda faydalı olmasına neden olmaktadır. Kişilerin değişim karşısındaki dirençleri çoğu zaman farklı olabilirken, köy imamlarının bu konuda genellikle pasif bir konumda oldukları söylenebilir. Görüşülen köy imamları, görev yaptıkları yerlerde yaygın olarak bulunan bir takım dinsel uygulamaları, ilk zamanlar değiştirme ya da ortadan kaldırma eğiliminde olduklarını, ancak belli bir zamandan sonra değişim yönündeki çabalarının sona erdiğini belirtmişlerdir. Yapılan görüşmelerde köy imamları tarafından muska, büyü ve şifa olma gibi geleneksel kalıpların mevcudiyetini zaman zaman devam ettirse de kaybolmaya yüz tuttuğu ifade edilmiştir.

1.3. Toplumsal Saygınlık Algısına Yönelik Problemler

Toplumda olumlu bir imaj sahibi ve saygın bir kişi olmak herkesin arzu ettiği psiko-sosyal bir ihtiyaçtır. Bu durum onun benlik algısını ve olaylara bakış açısını etkileyerek davranışlarına yansıyacaktır. İmaj ve saygınlık özellikle sosyal mesleklerde mesleki verimi, memnuniyeti ve halkla ilişkileri de etkileyecek bir öneme sahiptir.

Tablo 1.2. Saygınlık Algıları Düzeyi

	Sayı	%
Çok yüksek	12	11,1
Yüksek	22	20,4
Normal	50	46,3
Düşük	21	19,4
Çok düşük	3	2,8
Toplam	108	100,0

Köy imamlarının görev yaptıkları yerlerdeki “saygınlık algıları düzeyini” tespit etmek amacıyla kapalı uçlu bir soru sorulmuştur. Örneklem grubundakilerin % 46.3’ü “normal” cevabını verirken; % 31.5 (% 20.4+11.1)’i “yüksek”, % 22.2 (% 19.4+2.8)’si ise “düşük” cevabını vermiştir. “Normal” cevabını veren köy imamlarının da eklenmesi durumunda % 68.5 gibi büyük bir çoğunluğu oluşturan köy imamlarının “yüksek” düzeyde bir saygınlık algısına sahip olmadığını söylemek mümkündür. Yapılan mülakat ve anket

180 •KÖY İMAMLARININ GÖREV YAPTIKLARI YERLEŞİM BİRİMİNİN FİZİKİ VE SOSYOKÜLTÜREL YAPISINDAN KAYNAKLANAN PROBLEMLERİ ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR İNCELEME -Kayseri Pınarbaşı Örneği -

formunda yer alan konu ile ilgili direkt veya dolaylı şekildeki sorulara verilen cevaplar incelendiğinde köy imamlarının büyük bir kısmının “düşük” bir saygınlık algısına sahip olduğu tespit edilmiş ve bu algının oluşmasındaki belirleyiciler ve nedenleri üzerinde durulmuştur.

Tablo 1.3. Düşük Saygınlık Algısına Sahip Olanların Bu Durumun Nedenleri Hakkındaki Görüşleri

	Sayı	%
Mesleki bilgi eksikliği	31	28,7
Günümüz toplumunda köy imamlarının toplumsal fonksiyonunun azalması ve görev alanının daralması	10	9,3
Köy imamlarının tutum ve davranışlarındaki samimiyetsizlik	13	12,0
Köy imamlarının çevresi ile olan diyalogunun zayıf olması	9	8,3
Basın ve yayının genel olarak din görevlilerine yönelik olumsuz yayınları	3	2,8
Köy imamlığı mesleğinin toplum nezdinde düşük bir statüye sahip olması	4	3,7
Başka	6	5,6
Cevapsız	32	29,6
Toplam	108	100,0

Köy imamları içinde “düşük” bir saygınlığa sahip olduğunu düşünenlerin bu algının oluşmasında hangi belirleyicileri esas aldıklarını ve bu mevcut durumun nedenleri konusundaki görüşlerini tespit etmek amacıyla “sizce köy imamları düşük bir saygınlığa sahip iseler bunun nedeni aşağıdakilerden hangisi olabilir?” şeklinde kapalı uçlu bir soru yöneltilmiştir. Tablo 1.2.’de köy imamlarının “düşük” bir saygınlığa sahip olduğunu düşünenlerin oranı % 22.2 iken tablo 1.3.’de bu durumun nedenleri hakkında görüş belirtenlerin toplamının % 70.4 gibi büyük bir orana sahip olması, imamların bir itibar sorunu yaşadıklarını göstermesi bakımından kayda değerdir. Tablo 1.3.’den elde edilen verilere göre köy imamlarının (% 28.7)’si bu duruma “mesleki bilgi eksikliği”nin sebep olduğunu ifade ederken, % 12’si, “köy imamlarının tutum ve davranışlarındaki samimiyetsizliğin”, % 9.3’ü, “günümüz toplumunda köy imamlarının toplumsal fonksiyonunun azalmasının ve görev alanının daralmasının”, % 8.3’ü, “köy imamlarının çevresi ile olan diyalogunun

azalmasının”, %3.7’si, “köy imamlığı mesleğinin toplum nezdinde düşük bir statüye sahip oluşunun” ve % 2.8’i ise “basın ve yayının genel olarak din görevlilerine yönelik olumsuz yayınlarının” sebep olduğunu ifade etmiştir. Ankete katılanların % 5.6’ sının verdiği cevapların ise “başka” seçeneği adı altında toplanması uygun görülmüştür. Buna göre “başka” seçeneği adı altında toplanan maddelerin, “köylünün cahil oluşu”, “imamlar bazen çok içli dışlı oluyor, bu yüzden de saygı kalkıyor”, “görevlerini suistimal ediyorlar” ve “köylü kendi gibi görmek istiyor” şeklinde yoğunlaştığı görülmektedir.

Kişide alınan eğitim ve toplumsal beklentilere cevap verme, kendisinde olması gerektiği kabul edilen davranış türlerine uygun davranma yönünde bir eğilim vardır (Yanbaşı, 1990: 50). Köylerdeki din hizmetlerinin yürütülmesinden sorumlu köy imamları, zaman zaman insanların dini ihtiyaçlarını karşılamada yetersiz kalabilmektedirler. Köy imamlarının yetkinlik ve etkinliğinin yetersiz olması, bir bakıma onun itibarını azaltıcı bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. “Liyakatli olana saygı duyuyorlar”, “mesleki bilgisi eksik olana çok saygı duyulmuyor” ve “akşama kadar yatıyorsunuz, hiçbir iş yaptığınız yok, devletten maaş alıyorsunuz diyorlar” şeklindeki ifadeler mesleki yetersizliklerin köy imamlarına olan saygı düzeyinin oluşmasında hem belirleyici hem de olumsuz yönde etkilediğinin göstergesidir. Bir araştırmada toplumda din adamlarının saygınlığının düşük olmasının en önemli nedeni yönünden durumları incelenmiş ve örneklem grubundakilerinin % 37.10’u “kendi bilgi, görgü eksiklikleri, dini tutum ve davranışlarındaki samimiyetsizliklerinden” cevabını vermiştir (Uygun, 1992: 62). Bir diğer araştırmada da din görevlileri kendilerine karşı olumsuz imajın nedenindeki en önemli etkenleri sorusuna, %47’si meslektaşlarının tutum ve davranışları, %27’si medya, %15’i sosyal çevre ve %6’sı başka etkenler olduğu düşüncesindedir. Diğer bir ifade ile araştırmaya katılan din görevlilerinin yarısına yakını, meslektaşlarının tutum ve davranışları yüzünden toplumda din görevlilerine karşı olumsuz bir imajın oluştuğu görüşündedir (Çorak, 2010: 69). Tablo 1.3’deki “mesleki bilgi eksikliği” ve “köy imamlarının tutum ve davranışlarındaki samimiyetsizlik” maddesi birlikte ele alındığında % 40.7 (28.7 + 12) gibi bir oranla bizim çalışmamızda çıkan sonucun diğer çalışmalarındaki tespitle örtüştüğü görülmektedir.

Bir kısım köy imamları ise konu ile ilgili görüşlerini, “imamlar dindar değiller o yüzden”, “imam dini yaşantısında ölçüyü koruyamıyor”, “hocaların işi ticarete dökmesi”, “cemaat yok diye camiye kilitleyen var”,

182 •KÖY İMAMLARININ GÖREV YAPTIKLARI YERLEŞİM BİRİMİNİN FİZİKİ VE SOSYOKÜLTÜREL YAPISINDAN KAYNAKLANAN PROBLEMLERİ ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR İNCELEME -Kayseri Pınarbaşı Örneği -

“paragözlük”, “mesleğe duyarsızlık”, “ahlak ve karakter eksikliği” ve “kişi ağırlığını koysa sorun olmaz” şeklinde beyan etmişlerdir. Bu bulgular, bir kısım köy imamlarının mesleklerini popüler olan bir takım prestij ölçüleriyle değerlendirmediklerini, mesleğin gelir, saygınlık, yüksek bir hayat standardı sunması vs. kriterlerini ölçü almadıklarını, daha çok mesleğin içerdiği manevi değerleri baz aldıklarını ortaya koymaktadır. Mesleğin genelde belli bir boyutunun (manevi) ölçü olarak alınması, mesleğe ilişkin bütünlüklü bir “özdeşim kurma”nın mevcut olmadığını göstermektedir. Bir araştırmada “toplumda din görevlilerinin olumsuz olarak algılanmasının bir nedeni olarak gösterilen ve din görevlilerinin de ifade ettiği gibi “ Bazı din görevlisi arkadaşların ahlaki ve dini yaşayıştaki eksiklikleri halkın bize karşı saygı ve itibarını etkiliyor” maddesine katılımın % 72 gibi yüksek oranda olması dikkat çekicidir (Dam,2002: 125).

Köy imamlarının saygınlığını zedeleyen nedenlerden biri belki de temel nedeni çok yakın dönemlere kadar uzun yıllar boyunca düşük maaş alan sınıfta yer almaları yani ekonomik durumlarıdır. Yapılmakta olan işin getirisi, aynı zamanda o işin itibarı hakkında da fikir vermektedir. Getirisi yüksek bir mesleği icra eden bir kişi ile kazancı düşük bir mesleği icra eden birinin halk içindeki prestiji aynı olmamaktadır. Eskiden var olan uygulamada özellikle kırsal bölgelerde din hizmetlerinin karşılanması için ya parayla köy imamı tutulmakta ya da köy imamının yiyecek, içecek, yakacak, giyecek vs. ihtiyaçları halk tarafından karşılanmaktaydı. Bu durumda köy imamları, halktan bir şey almasalar bile her zaman “isteyen” konumunda görülmekteydi. Kurumsal manada statüsü sağlam temeller üzerine inşa edilmeyen köy imamları ekonomik yönden halka muhtaç ve halk tarafından, muhtar tarafından hatta belki de köyde ileri gelen bir kişi tarafından istenildiği zaman görevden alınabilen bir konumdaydı. “Bizim amirimiz muhtar mı, müftü mü” ve “istediğim zaman kovarım anlayışında olan muhtarlar var” şeklindeki ifadeler bu görüşümüzü destekler mahiyettedir. Günümüzde her ne kadar statü, özlük hakları ve gelir durumu bakımından geçmişe nazaran çok daha iyi bir konumda olsa da köy cemaatinin nazarındaki köy imamı profilinin değişmesi için biraz daha zamana ihtiyaç olduğu aşikârdır. Örneğin günümüzde hâlâ “köy muhtarlarının istediği zaman imamlara izin verebileceği veya vermeyeceği şeklinde” bir düşünceye sahip olduğuna bizzat gözlemlediğimizi söyleyebiliriz.

Genel olarak din görevlilerinin, bir imaj sorunundan söz etmek mümkündür. Yukarıda sayılan bazı sebeplerin yanı sıra basın-yayın organlarında din

görevlileriyle ilgili çizilen olumsuz tablolar, sinema filmlerinde ve televizyon dizilerinde oynayan din adamı tiplerini, din görevlilerinin imajını olumsuz yönde etkilemektedir. Bununla beraber halk içinde yaygınlık kazanmış, “hocaların çok yemek yediği, yemeyi sevdiği, bedavacı olduğu vb.” gibi ve burada ifade edilmesi uygun olmayan bazı mesel ve fıkralar, din görevlilerinin ağırlığını azaltan, itibarını zedeleyen faktörler olarak ifade edilebilir. Ancak her şeye rağmen köy imamı görev yaptığı yerin dini önderi olarak cemaatin dini işlerini yönetmekle yükümlüdür. Toplumun sosyokültürel kodlarında geline nokta yine de köy imamları toplumda belli bir etkinlik ve saygınlığa sahiptir.

Köy imamlarının saygınlık algılarını oluştururken cami dışında bir toplantıya katıldıklarında cemaatin ayağa kalkması, köyle ilgili dini veya sosyal her türlü konuda önder olarak görülmesi yani sözlerinin dinlenilir olması ve kendilerine hitap edilirken “la hoca” veya “hoca” yerine “hocam” şeklinde hitap edilip edilmediği gibi kendi anlam dünyaları içinde sembolik bir anlam ifade eden durumları saygınlık ölçüsü olarak esas aldıkları gözlemlenmektedir.

Cemaatin konu ile ilgili görüşlerini tespit etmek amacıyla “Eski hocalara daha çok değer veriliyordu şeklindeki bir ifadeye katılıyor musunuz?” şeklinde bir soru sorulmuştur. Mülâkatlar incelendiğinde örneklem bölgemiz içindeki Şabanlı Köyü ile Çaybaşı Köyü arasında farklılık olduğu tespit edilmiştir. “Kapalı toplum” özelliği sergileyen Şabanlı Köyünde “katılmıyorum” tercihinde bulunanlar daha fazla iken; “açık toplum” özelliği sergileyen Çaybaşı Köyünde hemen herkes “Katılıyorum” tercihinde bulunmuştur. Bu durum bize kapalı toplumlarda köy imamlarına yönelik saygının hâlâ devam ettiğini, ancak buna karşılık açık toplumlarda ise bu saygınlığın giderek azaldığını göstermektedir. İmamlık mesleğinin halk nazarındaki değerinin ölçüldüğü bir araştırmada, örneklem grubunun direk şahsına yöneltilen “Siz bir din görevlisine (imama) ne derece saygı gösteriyorsunuz sorusuna, katılanların % 65,0 (169 kişi)’inin din görevlisine (imama) yeterince saygı gösterdiği, % 11,5 (30 kişi)’inin çok saygı gösterdiği, % 19,6 (51 kişi)’sının kısmen saygı gösterdiği görülmektedir. % 2,7 (7 kişi)’sinin çok az gösterdiği, % 1,2 (3 kişi)’sinin ise hiç saygı göstermediği görülmektedir (Karahan, 2008: 119).Gül’ün araştırmasında da din görevlisi denilince aklınızda nasıl bir imaj oluşuyor sorusuna olumlu cevabını verenler % 82,1 iken, olumsuz diyenler % 8 olmuştur (Gül, 2007: 44). Gerek bu ve benzeri araştırmalara gerekse gözlemlerimize dayanarak cemaatteki saygınlık algısının imamlardaki

184 • KÖY İMAMLARININ GÖREV YAPTIKLARI YERLEŞİM BİRİMİNİN FİZİKİ VE SOSYOKÜLTÜREL YAPISINDAN KAYNAKLANAN PROBLEMLERİ ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR İNCELEME -Kayseri Pınarbaşı Örneği - saygınlık algısına oranla daha yüksek olduğunu söylemek mümkündür.

Mesleki bilgi, uygulama ve yaşayış itibarıyla tatmin edici olan, mesleklerini başarılı bir şekilde temsil edebilen ve cemaatle iletişimi güçlü olan imamların cemaat nazarındaki itibarının aksi durumda olan imamlara göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Bu durumu cemaatin “Eğer hoca iyiye cemaat da saygı duyar; ancak kötüye, gelip gitmezse halkla iç içe olmazsa cemaat da ona göre davranır”, “mesleğinde gayretli ise saygı duyulur”, “eskinin hocaları daha bilgiliydi bu nedenle de daha saygındı” ve “şimdiki hocalar daha bilgili bu nedenle daha saygın” şeklindeki beyanlarından anlamak mümkündür.

Cemaatin de saygınlık algılarını oluştururken, imamların saygınlık algısı kriterlerinin yanı sıra kendi yetiştirdikleri hayvansal ve bitkisel gıdalardan verme durumları gibi kendi anlam dünyalarında sembolik bir mana ifade eden durumları saygınlık ölçüsü olarak esas aldıkları gözlemlenmiştir. Cemaat konu ile ilgili görüşlerini “eskiden hoca sokaktan geçti mi görenler ayağa kalkardı”, “eskiden hoca bizi koca adamlar olmamıza rağmen dövse bile sesimizi çıkaramazdık”, “benim çok bir şeyim yok ama yine de olduğu kadar hocanın sebzesini, sütünü veririm”, “sözü dinlenirdi” ve “yaşın benden küçük olsa da sana hocam derim saygı duyarım” şeklinde ifade etmektedir.

1.4. Tekdüzelik

Halkla ilişkiler, bir kişi, kurum veya kuruluşun kendisiyle organik bağlar kurduğu sosyal çevreyle sağlıklı iletişim, anlaşma ve işbirliği sağlamasını ve sürdürmesini amaç edinen ilişkiler düzenidir (Tosun, 2006: 98-99). Tekdüzelik, köy imamlarının yaşadığı problemlerden biridir. Aynı yerde aynı görevi sürekli yapma durumunda kalan görevli zamanla verimliliğini ve heyecanını yitirmektedir. Özellikle yetersiz cemaat olmasından dolayı okuma şevklerinin kırılması veya bilinenlerin unutulması (körelme) ciddi bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. “Köyde sosyal ortam yok, konuşacak adam yok, çocuklarımızın oynayacağı arkadaş bile yok, hayatımız monoton” ve “köyde cemaat olmadığı için hafızlığı yitirme” şeklindeki ifadeler köy imamlarının özellikle nüfusun az veya yaşlılardan oluştuğu yerlerde ciddi manada bir iletişim sorunu yaşadıklarının göstergesidir. Bu tür ifadeler bir kısım imamlar için mesleki gelişim noktasındaki kişisel eksikliklerini meşrulaştırma aracı olarak kabul edilebilirse de köylerdeki cemaat azlığının ve homojen yapının imamlar üzerinde bir körelmeye sebep olduğunu söylemek mümkündür.

Cemaatin çoğunluğunun yaşlı kesimden oluşması olumsuz bir faktör olarak ele alınabilir. Genç nüfusun az sayıda olduğu köylerde cami görevlilerinin muhatapları olan cemaat profiline bakıldığında yaş ortalamalarının yüksek olduğu görülür. Yapılan görüşmelerde yaşlıların, her konuda müdahaleci ve eleştirel bir tavır takınmalarından ve ikna edilmelerinin zorluğundan bahsedilmiştir. Köy imamları bu durumu “köydekilerin çoğunun yaşlı olması”, “yaşlılarla uğraşmak zor”, “yaşlılar yerli yersiz her şeye karışıyor”, “adam yaşlı bir saat önceden camiye geliyor, hoca da gelsin istiyor” ve “yaşlılar çok şey bekliyorlar” şeklinde ifade etmektedirler.

Cemaate katılan kimseler genel olarak belli bir yaş ortalamasının üzerinde olduğundan gelişime ve değişime kapalı kişilerdir. Gelişmek ve değişmek için herhangi bir arayış içinde olmayan, hayatını sabit bir çizgi üzerinde sürdürmeye direnen kimseler genel olarak aydınlanmaya ihtiyaç duymadığından, kendilerine dini anlamda katkı sağlamak pek mümkün olmamaktadır. Zira insan çabalarının değerlendirilmesini ister. Netice olarak, çabalarının karşısında muhataplarının kapalı ya da duyarsız olduğunu fark eden, verdiği bilgileri karşısındakinin algılayamadığını gören çalışanın uğradığı hayal kırıklığı mesleki tatmini üzerinde olumsuz bir etki meydana getirir.

1.5. İmam- Muhtar Etkileşiminden Kaynaklanan Problemler

Tablo 1.4. Görev Yaptıkları Yerlerdeki Muhtarlarla Problem Yaşama Durumları

	Sayı	%
Hayır	86	79,6
Evet	18	16,7
Cevapsız	4	3,7
Toplam	108	100,0

Anketlerden elde ettiğimiz sonuçlara göre muhtarlarla yaşadığı herhangi bir problemi olmadığını söyleyenlerin oranı % 79.6'dır. Bu da bize köy imamlarının geçmişteki sağlam temellere dayalı olmayan statüsünden kaynaklanan bazı sorunların, devlet memuru statüsüyle ortadan kalkmaya yüz tuttuğunu göstermektedir. Muhtarlarla sorun yaşadıklarını belirten köy imamlarının oranı ise % 16.7'dir. Köy imamlarının bir kısmı “evet” seçeneğini işaretlemiş ancak yaşadığı sorunun ne olduğu hakkında herhangi bir ifade de bulunmamıştır. % 3.7'lik bir kısım ise soruyu cevapsız bırakmıştır.

186 • KÖY İMAMLARININ GÖREV YAPTIKLARI YERLEŞİM BİRİMİNİN FİZİKİ VE SOSYOKÜLTÜREL YAPISINDAN KAYNAKLANAN PROBLEMLERİ ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR İNCELEME -Kayseri Pınarbaşı Örneği -

Kırsal alana has bir takım dengelerin gözetilmemesi (muhtar, şeyh, ağa, aşiret) ve halkla tam bir iletişim sağlanamaması köy imamları ile bu kişiler arasında bir takım problemlere yol açmaktadır. Köyde sözü geçen veya otorite olarak kabul edilen kişi veya kişiler köy imamlarının kendi güdülerinde olmasını istemekte ve beklentileri gerçekleşmeyince de mevcut olan otoritelerini bir baskı unsuru olarak kullanabilmektedirler. Gerek geçmişten gelen olumsuz köy imamı statüsünün etkisiyle, gerekse muhtarların köylerde mülki amir olmasının kendilerine vermiş olduğu gücün etkisiyle çok fazla dillendirilmese bile muhtarların istediği takdirde köy imamlarının görev yerinin değiştirilmesinde etken olacağına dair bir izlenim sahibi olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumu “istediğim zaman kovarım anlayışında olan muhtarlar var”, “bizim amirimiz muhtar mı, müftü mü” ve “mesafeyi koruyamazsam muhtar kendini amir olarak görür” şeklindeki ifadelerden anlamak mümkündür.

İmamlarla muhtarlar arasında yaşanan diğer bir sorun ise “fakirlere yardım konusunda adaletsiz davranması ve benim de bunu imzalamamanı” şeklindeki ifadelerden anlaşıldığı gibi zaman zaman sosyal yardımlaşma ve dayanışma vakfının muhtarların oy kaygısıyla objektif davranmayabilecekleri ihtimalinden hareketle yiyecek, giyecek ve yakacak yardımı faaliyetlerinde imamların imzasını da şart koşmasıdır. Bu durumda yardım yapılacak kişinin seçimi konusunda imamlar ile muhtarlar arasında bazen anlaşmazlıklar yaşanabilmekte ve bu durum, imam-muhtar, imam-cemaat ilişkilerini olumsuz yönde etkileyebilmektedir. Kanaatimizce böyle bir yetkinin tek elde toplanması daha olumlu bir yaklaşım olacaktır.

İmamlarla muhtarlar arasındaki ilişkilerde ortaya çıkan sorunlardan biri de “muhtarlık seçimleri”dir. Köy gibi küçük yerleşim yerlerinde seçim süreci bazen tahmin edildiğinden daha fazla hararetle ve yoğun tartışmalara sebebiyet verebilmektedir. “Muhtarlık seçimlerinde taraf olduğumuzu düşünüyorlar” şeklindeki ifadeler böyle durumlarda imamların objektif olma veya objektif olduğunu kanıtlama, adına daha özel bir çaba içerisine girmeleri gerektiğini göstermektedir. Rakipler arasındaki dengeyi gözetememe bazen imam - cemaat / muhtar ilişkilerini olumsuz yönde etkileyebilmektedir.

2. Fiziki Yapıdaki Eksikliklerden Kaynaklanan Problemler

Mesleğin icra edildiği yerin, meslekle ilgili kanaatlerin oluşumunda büyük bir etkiye sahip olduğu bir realitedir. Dolayısıyla köy imamlarının, görev yaptıkları yer itibarıyla, kırsal alana özgün bir takım sorunlarla karşılaşma

ihtimalleri yüksektir. Bilgiseven, genel olarak köy ve kent arasındaki farkları; mesleki, çevresel, toplum büyüklüğü, nüfus yoğunluğu, nüfus homojenliği, sosyal hareketlilik, göçlerin yönü, tabakalaşma farkı ve sosyal ilişkiler sistemindeki farklar biçiminde sıralamaktadır (Bilgiseven, 1988: 83-89). İnsanlar, içinde yaşadıkları kültürel, fiziki ve tabii çevreye bağlı olarak kendi doğru ve yanlışlarını, örflerini ve kıymet hükümlerini, ilgi ve davranışlarını geliştirirler. Bu anlamda kültürel çevre ile birlikte fiziki ve mekânsal çevre şahsiyet ve insan tipini şekillendirici bir karakter taşımaktadır. Bundan dolayı, kültür çevreleri ve fiziki çevre değiştikçe inanç ve tutumlarda değişiklikler meydana gelmektedir. Şehir kültürü içinde yaşayan bir grup ile kırsal kesim kültürüne sahip bir grubun inanç ve tutumlarının birbirinden farklı olduğu görülmektedir (Bilgiseven, 1986: 136).

Yapılan anket ve mülâkatlara göre, köy imamlarının görev yaptıkları yerleşim biriminin fiziksel yapısından kaynaklanan sorunlar; ulaşım, mesken ve barınma, sağlık sorunu, eğitim imkânlarının kısıtlılığı sorunu ve bu soruna bağlı olarak gelişen ailevi sorunlar şeklinde kategorize edilmiştir. Ayrıca örneklem bölgemiz içinde çok karşılaşılmaş olsa bile Türkiye'nin farklı bölgelerinde karşılaşılan kan davası ve terör olayları ile mezhepsel ve kültürel farklılıklardan dolayı, bu yerlerde görev yapan köy imamlarının bir uyum sorunu yaşaması görev yeri itibariyle karşılaştığı sorunlar arasında sayılabilir.

2.1. Ulaşım Problemi

Tablo 1.5. Ulaşım Sorunu Yaşama Durumları

	Sayı	%
Evet	50	46,3
Hayır	58	53,7
Toplam	108	100,0

Örneklem grubundakilerin % 53.7 gibi bir kısmı, her hangi bir ulaşım problemi yaşamadığını ifade ederken, % 46.3 gibi bize göre azımsanamayacak bir kısım ise ulaşım problemi yaşadığını ifade etmiştir.

Ankette ulaşım sorunu yaşamadıklarını söyleyen kişilerin sayısının fazla olmasına rağmen yapılan mülâkatlarda ulaşım probleminin ayrıntılı bir şekilde düşünülmediği, örneğin köy araçlarının günün erken saatlerinde geri dönmesinin ve özellikle acil durumlar söz konusu olduğunda yolda kaybedilen vaktin göz ardı edildiği gözlemlenmiştir. Ayrıca kanaatimizce böyle bir kanaatin oluşmasında örneklem bölgemiz olan Pınarbaşı'nın şehirlerarası ana

188 •KÖY İMAMLARININ GÖREV YAPTIKLARI YERLEŞİM BİRİMİNİN FİZİKİ VE SOSYOKÜLTÜREL YAPISINDAN KAYNAKLANAN PROBLEMLERİ ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR İNCELEME -Kayseri Pınarbaşı Örneği -
yolda konuşlanmasının ve ekonomik durumdaki iyileşmelerden dolayı araç sahibi köy imamlarının sayısının fazla olmasının etkisi de olabilir.

Ulaşım sorununu, görev yapılan yerin il veya ilçeye olan uzaklığından kaynaklanan sorun şeklinde tanımlayabiliriz. Bu anlamda Türkiye'nin değişik yerlerinde olabileceği gibi araştırma alanımız olan Pınarbaşı ilçesine 75 km ve Kayseri iline 170 km uzaklıkta olan Methiye ve Pazarsu gibi köylerin mevcudiyeti buralarda görev yapan köy imamlarının özellikle acil bir durumda il veya ilçeye ne kadar sürede ulaşabileceklerinin göstergesi bakımından önemlidir. Bu mesafeye coğrafi şartlardan kaynaklanan sıkıntılar da eklendiğinde iş daha çetin bir hal almaktadır.

Ulaşım sorunu başlığı altında zikredebileceğimiz bir diğer konu ise köyden ilçeye veya ilçeden köye istenilen vakitte araç bulunamamasıdır. İl veya ilçe merkezine giden köy ulaşım araçları köylünün bağ, bahçe sulama veya hayvan besleme gibi işleri dolayısıyla çok erken saatlerde hareket edip aynı şekilde erken bir vakitte geri dönebilmektedir. Örneğin aynı izin günü içinde köyden il merkezine gitmek durumunda olan bir görevlinin bazen bunu gerçekleştirmesi mümkün olmamakta ve ikinci bir izin günü almak zorunda kalmaktadır. İl veya ilçeye giden araçların geçtiği anayollara uzak olan yerlerde ise köyden anayola gidebilmek ayrıca bir sorun teşkil etmektedir. Bu gibi durumlarda görevliler genelde köy sakinlerinden yardım istemekte bu ise zaman zaman imam-cemaat etkileşimini olumsuz etkileyen farklı sorunlara yol açmaktadır.

2.2. Lojman Problemi

DİB bünyesindeki SGDB birimince hazırlanan 2013 yılı istatistiklerine göre Türkiye'de toplam 85.412 cami bulunmaktadır. Bu camilerin 49.813'ü köy camiidir. Köy camileri içinde 38.779 caminin lojmana sahip olduğu görülmektedir. Mesken ve barınma sorunu kapsamında bahsetmek istediğimiz asıl önemli husus kantitatif olmaktan ziyade kalitatifdir. Gerek "lojmanın olmayışı", "lojman sıkıntısı", "lojmanların daha yaşanabilir olması gerekli", "lojman eksikliği veya kötü lojman her şeyi etkileyebiliyor", "lojman sıkıntısını anlatmaya bile gerek yok", şeklindeki ifadelere gerekse mülâkatlar esnasındaki gözlemlerimize dayanarak köylerde lojmanların veya imama tahsis edilen yerlerin genel olarak bakımsız yerler olduklarını bu nedenle sağlıklı bir yaşam alanı olmaktan uzak olduklarını söyleyebiliriz. Bu durum özellikle gerek yeni doğan gerekse eğitim çağında olan imam çocuklarını olumsuz yönde etkilemektedir.

Kırsal bölgelerde bulunan camii lojmanlarının inşasında kullanılan malzemeler, köy halkından veya başka hayırseverlerden toplanan yardımlarla karşılanmaktadır. Bu süreçte yaşanan maddi imkansızlıklar nedeniyle lojmanlarda kalitesiz inşaat malzemeleri kullanılabilir. İnşaatın işçiliği yardımlaşma yöntemi ile yapıldığı için plansız, sağlıksız ve konforsuz lojmanlar ortaya çıkmaktadır. Bazı eski evlerde su şebekesi bulunmamakta, lavabolar ise evlerin dışına yapılmaktadır. Dolayısıyla kırsal kesimdeki köy imamı genellikle suyu, yolu, çatısı ve konfor düzeyi olmayan evlerde yaşamak durumunda kalmaktadırlar. Yeni lojman yapımına vesile olan veya lojman tadilatı ile uğraşan bazı köy imamlarının maddi kaynak bulmada sıkıntı yaşadıklarını ve olaya müdahil olan bazı kişiler sebebiyle yolsuzluk yaptıkları iddiası ile zan altında kaldıklarını imamların ifadelerine dayanarak söylemek mümkündür.

Bir diğer sorun ise bazı köylerde lojmanların camiye uzak oluşlarıdır. Cami inşası için arazi seçilirken; hayır namına, piyasa değeri düşük, merkezden uzak yerlerde verilen veya hazineye ait arazilere cami inşa edilmekte, mahallenin ibadet için gelebileceği yerlere cami yapılmamaktadır. Bunun sonucunda mesken mahalline uzak ibadethaneler ortaya çıkmaktadır. Lojmanın veya oturlan evin camiye uzak oluşu köy imamının özellikle sabah ve yatsı namazlarında bir takım sıkıntılar yaşamasına sebep olmakta ve bu durum özellikle mesleğe yeni başlayan görevlinin mesleki azmini olumsuz yönde etkilemektedir.

2.3. Sağlık Konusundaki İmkansızlıklar

Köy ve kasaba yerleşim yerlerindeki görevliler, sağlık imkânları açısından en fazla zorlukla karşılaşan kimselerdir. Özellikle ilçe merkezine mesafe olarak uzak olan yerleşim yerlerinde tanı ve tedavi ihtiyacı noktasında bazı gecikmeler yaşanmakta ve bu durum bazen ciddi sorunlara yol açmaktadır. Sağlık ocağının bulunmadığı veya sağlık ocağı bulunsa dahi yeterli sayıda personelin olmadığı kırsal bölgelerde tedaviye ihtiyaç duyan acil hastalar hastaneye ulaşmadan hayatını yitirebilmektedirler. Köy imamı bazen çok basit bir tedavi için dahi ilçe veya il merkezine gitmek zorunda kalabilmektedir. İlçe veya il merkezine gittiği zaman konaklamak için yer bulmak zorundadır. Uzak kırsal bölgelerden kalkıp şehir merkezine giderek tedavi olmak beraberinde barınma ve yeme içme ihtiyaçları için yüklü bir maddi harcama da gerektirmektedir.

190 •KÖY İMAMLARININ GÖREV YAPTIKLARI YERLEŞİM BİRİMİNİN FİZİKİ VE SOSYOKÜLTÜREL YAPISINDAN KAYNAKLANAN PROBLEMLERİ ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR İNCELEME -Kayseri Pınarbaşı Örneği -

2.4. Eğitim Konusundaki İmkansızlıklar

Görev yaptığı yerleşim biriminin fiziki yapısından kaynaklanan eksikliklere bağlı olan eğitim sorununu, bir köy imamının mesleki yönden bilgi birikimini arttırma, çağın yeniliklerini ve güncel meselelerini takip etme sürecinde karşılaştığı sorunlar, şeklinde tanımlayabiliriz. Köylerin internet, kütüphane ve özellikle Arapça ve Kur'an-ı Kerim'i usulüne göre okuma konusundaki uzman kişi gibi olanaklardan yoksun olması, müftülüklerce düzenlenen çeşitli hizmet içi eğitim kurslarına katılma sürecinde karşısına çıkan tek görevlilik ve izin sorunu veya bu eğitimlerin yapıldığı yerlerdeki mesken ve barınma sorunu gibi sorunları bu başlık altında sıralayabiliriz.

Cemaat psikolojik olarak, mihraba geçen, minber veya kürsüye çıkan din görevlisinin, kendisinden daha bilgili, daha anlayışlı, ahlak ve davranışının daha mükemmel olmasını istemektedir. Nitekim Ankara'da bulunan cami cemaati DİB'in en azından Büyükşehirlerde üniversite mezunu din görevlileri istihdam etmesini istemiştir (Güngör, 2004: 118). Bununla birlikte halkımız sadece il merkezlerinde değil, ilçe ve köylerde de dini yükseköğrenim görmüş din görevlisinin atanmasını istemektedir. Örneğin, ilahiyat fakültesi ve imam-hatip lisesi mezunlarının görevli olduğu Birecik ve köylerinde din hizmetini karşılaştırmalı olarak ele alan bir araştırma sonuçlarına göre Birecik halkı ilahiyat fakültesi mezunlarının din görevlisi olarak atanmalarının halkın bilgi ve kültür düzeyinin yükselmesine katkı sağlayacağına inanmaktadırlar. "Caminize tekrar bir din görevlisi atanacak olsa hangi okul mezunu olmasını istersiniz?" sorusuna imam-hatip lisesi mezunlarının görev yaptıkları köylerde ankete katılan deneklerin % 91.8'i, ankete katılanların tümü içinde ise % 95'i ilahiyat fakültesi mezunu olanları tercih edeceklerini belirtmişlerdir (Yıldırım, 2006: 25).

2.5. Ailevi Problemler

Tablo 1.6. Ailevi Sorunlar Yaşama Durumları

	Sayı	%
Evet	69	63,9
Hayır	39	36,1
Toplam	108	100,0

Örneklem grubundakilerin büyük bir kısmı (% 63.9), görev yerlerinin köy olmasından dolayı ailevi sorun yaşadıklarını ifade ederken, % 36.1'lik bir kısmı

ise görev yerlerinin köy olmasından dolayı ailevi sorunlar yaşamadıklarını ifade etmişlerdir.

“Köylerde okul yok, çocuklar şehre gidiyor, aileler bölünüyor”, “özellikle çocukları olan imamların çocuklarının eğitim sıkıntıları dikkate alınmalı” ve “eşlerin köylerde yaşamak istememesi sonucu yaşanan ailevi sorunlar” şeklindeki ifadelere bakıldığında ailevi sorunlardan kastın, kırsal bölgeye özgü sorunlardan birisi olan, okul çağına gelen çocukları okula gönderme imkânlarının kısıtlılığı olduğu anlaşılmaktadır. Mevcut uygulamaya göre bir okulun eğitim-öğretim hizmetini verebilmesi için en az 10 kişilik bir öğrenci sayısına sahip olması gerekmektedir. Göç olgusunun etkisiyle köylerde öğrenim görececek çocuk sayısının azalması, okulun kapanmasına neden olmaktadır. Kırsal bölgelerde görevin bütün olumsuzluklara rağmen sürdürülmesi, köy imamlarının bir takım girişimlerde bulunmasını gerekli kılmaktadır. Girişimlerden ilki, görev yerlerinin değiştirilmesi yönünde olmaktadır. Bu durumdan bir sonuç alınamaması durumunda ise aile köy-ilçe veya köy-şehir şeklinde bölünmek zorunda kalmaktadır. Bazen de çocuğun okula gönderilmesi geciktirilmektedir. Yapılan mülakatlarda köy imamları çocuklarının yeterli eğitim alamadıklarını, çocuklarını, çok küçük yaşlarda yatılı okulların buldukları yerlere göndermek zorunda kaldıklarını ve bu okulların bulunmadığı yerlerde ise ailelerinin bölündüğü şeklinde sorunlar yaşadıklarını ifade etmişlerdir.

Köy imamları çocuklarının gelecek hayatı için daha iyi bir eğitim almalarını istese de kırsal bölgelerde bu durum pek mümkün olmamaktadır. Köylerin genelinde ilköğretim okulu bulunmamaktadır. Okulun olduğu yerlerde ise genellikle birleştirilmiş sınıflarda eğitim verilmektedir. Bu durumda köy imamlarının çocukları ya köylerdeki ilkokullarda birleştirilmiş sınıflarda yeterince verimli olmayan bir eğitim almakta ya da kasabalarda bulunan yatılı ilköğretim bölge okullarına (YİBO) gitmek zorunda kalmaktadır. Küçük yaşta evi dışında yani yurt ortamında eğitim ve öğretime başlayan çocuklar aile hayatından mahrum büyümektedir. Kaldı ki kırsal bölgelerdeki köylerde okul bulunsa dahi kırsal bölgelerin sosyal ve kültürel hayatının durağanlığı içinde gelişimini sürdüren “imam çocukları” şehirde yaşayan insanların çocuklarına göre daha kısıtlı eğitim imkanları içinde bir hayat sürdürmektedir. Daha da ilerisi düşünüldüğünde kırsal bölgelerde yaşayan bireylere eşit eğitim ve öğretim yapılması bakımından haksızlık yapıldığı ifade edilebilir. Bu noktada ülkemizin genelinde eğitim ve öğretimde fırsat eşitliğinin olmadığı kabul

192 •KÖY İMAMLARININ GÖREV YAPTIKLARI YERLEŞİM BİRİMİNİN FİZİKİ VE SOSYOKÜLTÜREL YAPISINDAN KAYNAKLANAN PROBLEMLERİ ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR İNCELEME -Kayseri Pınarbaşı Örneği -
edilmelidir. Köy imamlarının harcamalarının çoğunun çocuklarının eğitim harcamalarına gitmesi bazen maddi sorunlara yol açabilmektedir.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Mesleksel süreç içinde karşılaşmış oldukları bazı problemler köy imamlarının mesleki memnuniyet durumlarını, verimliliklerini ve otoritesini olumsuz yönde etkilemektedir. Köy imamlarının karşılaştığı problemler imam-cemaat ilişkilerinden kaynaklanan sosyal –kültürel sorunlar ve görev yaptıkları yerleşim biriminin fiziki yapısındaki eksikliklerden kaynaklanan sorunlar şeklinde kategorize edilmiştir. Ulaşım güçlüğü, merkeze oranla sosyal aktivitelerin yetersiz oluşuna bağlı olarak gelişen monoton bir hayat, sağlık ve özellikle çocuklarının eğitim imkanlarının kısıtlı olmasından kaynaklanan gerek şahsi gerekse ailevi sorunlar ile tutum ve davranışları üzerinde cemaatin süreklilik arz eden bir kontrol mekanizması oluşturması köy imamlarının mesleki yaşamlarını olumsuz yönde etkilemektedir. Köy imamlarının bu duygularını görevi aksatma, performans düşüklüğü, cemaate karşı ilgisiz olma ve meslekten ayrılma şeklinde dışa vurdukları gözlenmiştir.

Köy yerleşim birimine has fiziki ve sosyokültürel yapının bu yerlerde görev yapan imamların mesleki tutum ve davranışları ile kendilerinden beklenenler üzerinde belirgin bir şekilde etkili olduğu gözlemlenmiştir. Dolayısıyla köyde görev yapan imamlarla şehirde görev yapan imamların meslek hayatlarının farklılık arz etmesi muhtemeldir. Daha çok geleneksel bir dini bilgi ve kültüre sahip köy toplumlarında kimi zaman kitabi olmayan ancak yöreden yöreye değişebilen örf ve adet şeklinde toplumda yerleşmiş geleneksel kalıplar, köy imamı toplum arasında zaman zaman çatışmalara neden olabilmektedir. Mesleğin yürütüldüğü görev yerinin yaşam koşullarındaki eksiklikler kişinin mesleki gelişimi ve memnuniyetini engelleyici bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle mesleğe yeni atanan köy imamları için ilk yıllar mesleki bilgi veya uygulamadaki eksiklikleri gidermek ve deneyim kazanmak açısından önemli zamanlardır. Köylerdeki cemaatin azlığı, ilgisizliği ve bilgi seviyesinin düşüklüğü gibi nedenlerin belli bir süreye kadar köy imamlarına mesleki olgunlaşma sağladığı bir realitedir. Bu bir avantaj gibi görünse de aynı nedenler bir süre sonra köy imamlarının mesleki gelişim motivasyonlarını olumsuz yönde etkilemektedir.

Cami cemaati köy imamlarının gözünde bir “baskı unsuru” olarak görülmektedir. Köy imamları özellikle kendisini diğer memurlarla

kıyaslayarak her memurun bir amiri olduğunu ama görev yaptıkları yerlerdeki her cemaatin ise kendilerinin amiriymiş gibi davranma yetkisini kendilerinde gördüklerini dile getirmişlerdir. Kanaatimizce dini kimlik sahibi olmaları nedeniyle cemaatteki köy imamının mükemmel insan olma beklentisinin köy imamlarınca yeterli derecede karşılanamaması problemlerin ana kaynağını oluşturmaktadır. Din görevlisi olmasından dolayı köy imamlarının meslek alanı dışındaki bir takım tutum ve davranışları da toplum tarafından sürekli olarak kontrol edilmektedir. Bu durum imamlar üzerinde cemaat baskısı olarak algılanabilmektedir. Din görevlilerine “ideal davranış sergilemesi gereken” gözüyle bakılmasının, onların hareket alanlarının kısıtlanmasına neden olduğu söylenebilir. Özellikle merkeze uzak köylerde köylerdeki monoton, sıradanlaşmış hayatın etkisinden bunalan köy imamları kurumun baskısını da üzerinde çok fazla hissetmediği zamanlarda görevini sık sık aksatma şeklinde suistimal denebilecek davranışlar sergileyebilmektedir. Bu durum cemaatin zihnindeki gerek devlet memuru imam tipine gerekse dinin temsilcisi olarak algıladığı idealindeki imam tipine uymadığından köy imamları cemaat ilişkisini olumsuz yönde etkilemekte ve bir süre sonra sosyal, kurumsal ve hatta psikolojik sorunlara yol açmakta ve imamların meslekten soğumalarına neden olmaktadır.

Köy imamlarının üzerinde her daim hissettikleri cemaatin baskın gücü zaman zaman imamlarda mesleki gelişim noktasında olumlu bir etkiyle sonuçlansa da baskının aşırıya kaçan durumlarında imamların meslekten soğuma, bıkmaya ve ayrılma şeklinde davranışlar sergilediği görülmüştür.

Kırsal toplumlarda köy imamlarına yönelik saygı düzeyinin oluşmasında köy imamlarının mesleki yeterlilik durumlarının yani halkın ihtiyaçlarına cevap verebilme durumlarının hem belirleyici hem de olumlu veya olumsuz yönde etkileyici faktörlerin başında geldiği görülmektedir. Cemaatle kaynaşabilen, kendisini cemaate kabul ettirebilen imamların başarılı olarak değerlendirildiğini, cemaatle olan iletişim gücü zayıf olan, cemaatin yapısını anlayamayan ve cemaatle çatışma durumuna düşenlerin ise dini bilgi ve uygulamaları yeterli de olsa başarısız olarak değerlendirildiğini söyleyebiliriz. Bu durum bize cemaatin imamları değerlendirirken bilgisinden ziyade hal, hareket, tutum ve davranışlara bakarak değerlendirdiğini göstermektedir. İmamlığının manevi kutsiyetinin olması, imamın mesuliyetini daha da arttırmaktadır. Cemaat, imama diğer mesleklere göre daha başka bir gözle bakmakta ve onu daha bir titizlikle izlemektedir.

194 • KÖY İMAMLARININ GÖREV YAPTIKLARI YERLEŞİM BİRİMİNİN FİZİKİ VE SOSYOKÜLTÜREL YAPISINDAN KAYNAKLANAN PROBLEMLERİ ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR İNCELEME -Kayseri Pınarbaşı Örneği -

Din görevlisi imajı genel olarak zihinlerde olumlu bir iz bırakmakla beraber, bazen de maksatlı ve amacını aşarak cemaat zihnindeki ideal olan imam algısına ve cemaatin beklentilerine uymayan bir tip şeklinde canlandırılmaya çalışılmıştır. Türk filmlerinde ve romanlarında karşımıza çıkan “imam” tipi genel olarak çirkin suratlı, pejmürde saç-sakalı dağınık, üstü-başı kirli ve daha da ötesi menfaatperestlik, cahillik ve düzenbazlık gibi birçok olumsuz sıfatı taşıyan bir kişi durumundadır. Filmlerde ve romanlarda oluşturulmak istenen bu imaj algısının temelinde hiç şüphesiz din görevlilerinin toplumsal alan üzerinde varlığının devam etmesinde en önemli “değer taşıyıcılar” olarak algılanması yatmaktadır. Din görevlileriyle ilgili bir takım yanlış imaj üretimlerinin doğrudan insanların dini inançlarında sarsıntıya yol açacağını unutmamak gerekir. Din görevlileri hakkında toplumda var olan imaj ve değerlendirmelerin hangi tecrübe veya gözlemlere dayandığının tespit edilmesi bir gereklilik arz etmektedir.

Günümüzde Diyanet teşkilatının bir personeli olarak köy imamlarının görev, yetki ve sorumlulukları mevzuatla belirlenmiş, statüleri daha sağlam temeller üzerine bina edilmişse de köy imamlarının maaşlı-kadrolu görevliler oldukları yerlerde ibadet anlarında camide bulunması istenilen veya mevlit, cenaze ve nikâh merasimlerini yürüten kişiler olmaktan öte bir fonksiyon görmediklerini gözlemlemek mümkündür. Ancak her şeye rağmen köy imamı görev yaptığı yerin dini önderi olarak cemaatin dini işlerini yönetmekle yükümlüdür. Toplumun sosyokültürel kodlarında geline nokta da yine de köy imamları toplumda belli bir etkinlik ve saygınlığa sahiptir. Cemaat, imamın dini bilgi, uygulama ve yaşayışı başta olmak üzere, her türlü hal, hareket, tutum ve davranışlarının değişim ve gelişiminde daha çok kontrol edici bir etkiye sahiptir. İmam dini alandaki aktif faaliyetini sürdürürken hem cemaati etkilemekte hem de cemaatten etkilenmektedir.

Göç, birçok alanda olduğu gibi köy imamlarını da etkilemektedir. Köylerde ve ücra mahallelerde cemaati olmayan veya az sayıda cemaati olan camiler bulunmaktadır. Böylece köyde görev yapan imam, sadece belli ritüelleri yerine getiren, dar bir alanda sürekli aynı şeyleri tekrarlayıp duran bir kişi haline gelmektedir. Köy imamının çalışma yaşamı tekdüze bir hal almaktadır. Bunun sonucunda da motivasyonu ve görev iştiafı sönmektedir.

Toplumun sağlıklı ve dengeli bir şekilde gelişmesinde ve müesseselerin verimli bir şekilde işleminde bu müesseselerde görev alan kişilerin başarılı bir şekilde eğitilmelerinin önemli bir rolü vardır. Bir milletin iktisadi ve kültürel

manada ilerlemesi, görev yapacak personelin alanıyla ilgili kaliteli bir eğitim almasına bağlıdır. Öğrenmek bir süreçtir, devamlılık arz eder. Din görevlisi sürekli kendini yenilemek, okumak, basın ve yayını takip etmek durumundadır. Din görevlisinin bilgili olmasından maksat, onun, görevini rahatlıkla yerine getirebilecek meslekî bilgi donanımının yanında bu bilgiyi çağın imkanları ile geliştirip deneyimlerine göre yorumlayabilecek ve mesleğin gerektirdiği dini pratikleri etkin biçimde uygulayabilecek bir yeteneğe sahip bulunmasıdır.

Köy imamları, kendisinden beklenenlerle uyumlu davranışlarda buldukları müddetçe çevrenin olumlu tepkilerini alacak ve bu durum onları mesleklerinde daha da verimli hale getirecektir. Çalışanların zaman zaman hizmet içi eğitim kursları ve seminerler aracılığıyla bilgilerinin yenilenmesi, hem onların gelişimini sağlamada hem de motivasyonlarını arttırmada etkili olur. Çeşitli dönemlerde belli programlar çerçevesinde hizmet içi eğitim kursları ve seminerler aracılığıyla din görevlilerinin mesleki donanımlarının artırılmasına ihtiyaç vardır. Görev yaptıkları yerlerde tek görevli olmaları dolayısıyla izin sorunu yaşamaları ve hizmet içi eğitimin yapıldığı merkezi yerlerde barınma sorunu gibi durumlar dolayısıyla köy imamları bu tür eğitsel faaliyetlerden de yeteri derecede faydalanamamaktadır. Mesleki eğitim bakımından önemli eksikliklere haiz köy imamları içinde özellikle mesleğin manevi mesuliyetini daha fazla taşıyanlar bu eksikliklerini gidermek için bir süre gayret göstermektedir. Ancak Kur'an-ı Kerim'i usulüne göre okuma ve özellikle etkileyici bir şekilde ezan ve mevlit okuma hususunda köy imamlarının işin uzmanlarından eğitim almasının gerekliliği bir realitedir. Bu imkânlardan yoksun olsa da köy imamları bu eksikliklere rağmen mesleğini devam ettirmek zorundadır.

Özellikle köylerde görev yapan imamlar köylerin imamsız kalışı ve hizmet içi eğitimin yapıldığı yerlerdeki mesken ve barınma problemi dolayısıyla mesleğe başlamadan önce iyi bir hazırlık eğitiminden geçirilmelidir. İmkânı bulunan köy imamları için zaman zaman bu eğitim ve seminerler tekrarlanmalıdır. Bu bağlamda imam-hatip olmak isteyenler için mesleki kurslar açılmalı veya İmam Hatip Lisesi öğrencilerine yönelik pratiği güçlendirmek için, meslek liselerinde olduğu gibi zorunlu staj sistemi geliştirilmelidir. Söz konusu eğitimlerde köy imamlarının rol kullanım süreçleri ve toplumun beklentileri dikkate alınmalıdır. Eğitimden verim elde edilmesi için eğitimde başarılı olan görevlilere hac veya umre görevlendirmesi gibi somut ödüller verilmelidir.

196 • KÖY İMAMLARININ GÖREV YAPTIKLARI YERLEŞİM BİRİMİNİN FİZİKİ VE SOSYOKÜLTÜREL YAPISINDAN KAYNAKLANAN PROBLEMLERİ ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR İNCELEME -Kayseri Pınarbaşı Örneği -

Köy imamları merkezi yerlerdeki görevlilerden farklı değerlendirilmeli ve pozitif ayrımcılığa tabi tutulmalıdır. Köylerin merkeze uzaklıkları esas alınarak köylerdeki görevlilerin belli bir yıl esasından sonra başka bir yere nakli sağlanmalıdır. Bu bağlamda köylerde görev yapmayı teşvik edici ekonomik ayrıcalıklar da verilebilmelidir.

Köydeki cami ve lojmanların bakım ve onarımı için gerekli maddi tedbirler alınmalıdır. Bu tedbirin köy imamlarının saygınlığını arttıracığı unutulmamalıdır.

Köy imamları saygınlığını zedeleyecek tutum ve davranışlardan kaçınmalıdır. Örneğin, izinsiz bir şekilde görevini aksatmamalıdır. Nikâh, cenaze, mevlit gibi merasimlerde para almayı pazarlık haline dönüştürmemelidir. Ayrıca devlet tarafından yapılan sosyal yardımların dağıtımında tek yetkili kılınarak köy imamlarının otoritesi güçlendirilebilir.

Takdir edileceği üzere köy imamlarının sorunları sadece bu çalışmada yer alan sorunlarla sınırlı değildir. Bu alanda farklı bölge ve alanlarda daha fazla çalışmanın yapılması köy imamlarının mevcut durumlarının tespitine, problemlerin daha hızlı çözülmesine ve verilen din hizmeti kalitesinin yükselmesine katkı sağlayacaktır.

Kaynaklar

- Bilgiseven, A. Kurtkan (1986). *Genel Sosyoloji*, 4. Baskı, İstanbul: Filiz Kitabevi.
- Bilgiseven, A. Kurtkan (1988). *Köy Sosyolojisi*, İstanbul: Filiz Yayınları.
- Çorak, Abdullah Harun (2010). *Din Görevlilerinin Verimliliğini Engelleyen Psiko-Sosyal Etkenler: İstanbul Örneği*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Dam, Hasan (2002). *Yetişkinlerin Din Eğitimi*, Doktora Tezi, Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Fığlalı, E. Ruhi (1990). *Türkiye’de Alevilik Bektaşilik*, Ankara: Selçuk Yayınları.
- Gül, Hayrettin (2007). *“Sosyokültürel Açından Din Görevlilerinin Toplumdaki İmajı*
- *(Kayseri/Kocasinan Örneği)”, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.*
- Günay, Ünver (1993). *Din Sosyolojisi Dersleri*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- Güngör, Özcan (2004). *Modernizm Sürecinde Cami Cemaatinin Din Anlayışı – Batıkent Örneği – Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.*

- Karahan, Ahmet Hamdi (2008). *Türk Toplumunda İmam İmajı: İstanbul Örneği*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Meriç, Nevin (2005). *Modernleşme, Sekülerleşme ve Protestanlaşma Sürecinde Değişen Kentte Dini Hayat ve Fetva Soruları*, I. Basım, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Tosun, Cemal (2006). *Din Hizmetlerinde İletişim ve Halkla İlişkiler*, Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi Yayınları.
- Uygun, Hamdi (1992). *Halktaki din adamı İmajı ve Din Görevlilerinden Beklentileri*, Yüksek Lisans Tezi, Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ülken, H. Ziya (1984). *Genel Felsefe Dersleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Yanbastı, Gülgün (1990). *Kişilik Kuramları(Ders Kitabı)*, İzmir: E.Ü.E.F. Yayınları.
- Yıldırım, Yusuf (2006). *İlahiyat Fakültesi Mezunlarının Din Görevlisi Olarak Atanmasının Sosyolojik Etkisi*, Yüksek Lisans Tezi, Kahraman Maraş: Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

18.ASIR OSMANLI DÜŞÜNCESİNDE BİR İBN SİNÂ ŞÂRİHİ: EBÛ SAİD HÂDİMÎ VE İHLÂS SÛRESİ HÂŞİYESİ*

Emine Taşçı Yıldırım **

Öz

İhlâs sÛresi, Allah'ın varlığını ve birliğini konu edinen yegâne sÛre olma niteliğini taŐıtmaktadır. Kısa ancak anlam acısından çok derin manaları içeren bu sÛreye dair farklı tÛrden birçok tefsir yazılmıştır. Yazılan bu farklı tÛrdeki tefsirlerden biri de İbn Sînâ'ya aittir. O, yazdığı bu kısa tefsiriyle din ile felsefeyi uzlaştırma çabasının somut bir örneğini sunmakla beraber kendisinden sonra İhlâs sÛresinin felsefi olarak yorumlanması geleneğinin de başlatıcısı olmuştur. İbn Sînâ'nın varlık ve birlik anlayışını yansıtan bu tefsirine tarihi sÛre içerisinde farklı kişiler tarafından birçok Şerh ve hâşiye yazılmıştır. Bu makalede EbÛ Saİd Hâdimî'nin (ö. 1762) İbn Sînâ'nın İhlâs sÛresi tefsirine yazdığı hâşiye incelenecektir. Hâdimî, aynı zamanda Osmanlı'da selefi dÛŐünceye yakın olan isimlerden Birgivi'nin Őârihidir. Hâdimî'nin bu hâşiyesi temel alınarak aynı zamanda İbn Sînâ'nın varlık, yaratma ve birlik anlayışlarına da değinilecektir. Hâdimî bu hâşiyesini felsefi dÛŐüncenin göz ardı edildiği bir dönemde yazmıŐtır. Bu aynı zamanda Hâdimî'nin felsefi dÛŐünceye verdiği önemi göstermektedir. Bu hâşiye ile Hâdimî'nin varlık, birlik ve yaratma meselesinde İbn Sînâ merkezli felsefi bir dÛŐünceye sahip olduğu görÛlmektedir.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, İhlâs SÛresi, Hâdimî, Hâşiye, Varlık, Birlik, Yaratma

Abstract

A Commentator on Avicenna in Ottoman Thought in 18th Century: Abu Saİd KHâdimî and His Hashiya of the Surah Ikhlâs

The Surah Ikhlâs bears the characteristic of being the only surah that deals with the existence and unity of Allah. Many commentaries (tafâsir) of differing types have been written on this short but deeply meaningful surah. Avicenna wrote a short tafsir offering a concrete example of efforts to reconcile religion and philosophy. At the same time, with this tafsir he has been the initiator of a tradition of philosophical interpretation of the Surah Ikhlâs. Many full commentaries (suru) and marginal note

* Bu makale Emine Taşçı tarafından Prof. Dr. İbrahim Maraş danıŐmanlıđında 2011 yılında hazırlanan *Osmanlı DÛŐüncesinde İbn Sînâ Şârihlerinden Hâdimî Ve İhlâs SÛresi Hâşiyesi* adlı yüksek lisans alıŐmasından üretilmiştir.

** Arş. Gör., Yalova Üniversitesi İslami İlimler FakÛltesi, emine_tasci84@hotmail.com

commentaries (hawashin) on this tafsir have been written by various scholars who reflect on the understanding of existence and unity set out by Avicenna. In this article the hashiya on this tafsir by Ebû Saîd Hâdimî are analyzed. Hâdimî was a commentator on the work of Imam Birgivî who was close to the idea of a kind of Salaf in the Ottoman Empire. Avicenna's and Hâdimî's ideas of being, creation and unity are analyzed here according to Hâdimî's hashiya. Although Hâdimî wrote this hashiya in a period when the philosophical thought was ignored, this hashiya shows that Hâdimî attached importance to philosophical thought. Here we see that Hâdimî follows closely the philosophical thought of Avicenna considering the idea of being, unity and creation.

Key Words: Avicenna, Surah Ikhlas, KHâdimî, Hashiya, Existence, Unity, Creation

Giriş

Yaşadığı dönemde özellikle felsefi sahadaki yetkinliğiyle tanınan İbn Sînâ, Osmanlı düşüncesi içerisinde şerh geleneği ile varlığını devam ettirmiştir. Onun İhlâs sûresi tefsirine yapılan şerhler bunun en güzel örneğidir. İbn Sînâ, aynı zamanda bu tefsirde varlığa dair değerlendirmeleriyle İhlâs Sûresi'nin felsefi olarak yorumlanması geleneğinin de başlatıcısı olmuştur (Güney, 2008, s. 38).

İbn Sînâ'nın bu tefsiri matbu olup birçok defa basılmıştır. Sadece neşredilmekle kalmamış Fransızca, Türkçe ve Urduçaya da tercüme edilmiştir (Alper, 1999, s. 342). Ayrıca Akseki, bu risalenin Arapça, Farsça ve Urduca çeşitli şerhlerinin bulunduğunu da söylemektedir (Akseki, 23 Mart 1949, s. 15). İbn Sînâ'nın ihlâs sûresi tefsirinin farklı dillere çevrilmesi, bu tefsire yönelik çok sayıda şerh ve hâşiyelerin kaleme alınması, bu risâlenin ne kadar büyük bir öneme sahip olduğunun bir göstergesidir.

İbn Sînâ'nın bu tefsirine, Hâdimî ile beraber beş farklı alim tarafından şerh yazılmıştır. Bunlarda ilkinin, dini ve akli ilimlerle ilgili birçok eserin müellifi olan Eşari kelamcısı Celaleddin Devvani (ö. 908\1502) kaleme almıştır (Anay, 1994, s. 45-48). Devvani'nin ardından Maraşlı bir alim olarak tanınan Ahmed el-Maraşi ed-Debbaği (ö. 1165\1751) gelmektedir. Daha sonrasında ise Hâdimî'nin şerhi yer almaktadır. 20. yüzyıla geldiğimizde ise Ahmed Hamdi Akseki (ö.1951)'nin İbn Sînâ'nın vefatının 900. yılı münasebetiyle yapılan toplantıda sunmak üzere yazdığı tercüme ve şerh bulunmaktadır (Akseki, 23 Mart 1949, s. 15; Güney, 2008, s. 61). En son olarak ise 20.yy sonu ile 21.yy başında yaşamış Hindli bir âlim olan Ebû'l-Kasım Muhammed b. Abdurrahman tarafından ilk matbu şerh telif edilmiştir (Bu şerh İSAM

kütüphanesinde 083950 numarada yer almaktadır). Ayrıca Ahmed Hamdi Akseki, Hafız Sinobî isimli bir âlimin de şerhi olduğunu belirtmekte ve bu şerhin üniversite kütüphanesinin No:3931 kayıtlı olduğunu söylemektedir (Akseki,23 Mart 1949, s. 15).

Bu makalede, 18.yy'da yaşamış, selefi bir çizgiye yakın bir yerde duran Birgivi'nin *Tarikatul-Muhammediye*'sine yazdığı *Berika* adlı şerh ile tanınan Hâdimî'nin İbn Sînâ'nın *İhlâs Sûresi Tefsiri*'ne dair kaleme aldığı hâşiye ekseninde felsefi düşüncesi ortaya konulmaya çalışılacaktır. İlk olarak Hâdimî'nin hayatı ve ilmi kişiliğine, *Berika* adlı eseri ekseninde felsefeye genel bakışına ve İhlâs Sûresi hâşiyesinin genel özelliklerine değinildikten sonra onun varlık, birlik ve yaratma anlayışından İhlâs Sûresi hâşiyesi ekseninde bahsedilecektir.

1.a. Hâdimî'nin Hayatı, Tahsili ve Vefatı

Aslı adı Muhammed b. Mustafa b. Osman olan Ebû Saîd Hâdimî, “Mevlana Ebû Saîd” künyesi ve Hâdimî, Hüseyinî, Nakşibendî, Konevî nisbeleriyle de tanınmakta olup Konya'nın en köklü ve tanınmış ailelerinden birine mensuptur (Hadimoğlu, 1983, s. 85; Ayvalı, 1993, s. 113; Önder, 1969, s. 7; Şimşek, 2010, s. 33; Muslu, 2001, s. 199). H. 1113\M. 1718 yılında Konya'nın Hadim kasabasında doğmuş olup ilk eğitimini Fâhru'r-Rum (Anadolu'nun ödünç kaynağı) lakabıyla tanınan ve döneminin önde gelen âlimleri arasında yer alan babası Kara Hacı Mustafa Efendi'den almıştır (Bursalı 1321, s. 342-343; *Mevsuatu Tabakati'l-Fukaha*, 1422, s. 315; Özönder, 1990,s. 214; Görkaş, 2005, s. 8). Daha sonra Konya Karatay medresesinde beş yıllık tahsil gören Hâdimî, medrese tahsilinin ikinci kademesini oluşturan olan eğitimini almak üzere İstanbul'a gitmiştir. Kazabadî medresesindeki sekiz yıllık eğitiminden sonra icazet almaya muvaffak olmuştur (Sarıkaya, 2008, s. 67-73; Yayla, 1997, s. 24). Eğitimin tamamlayan Hâdimî, yirmi beş yaşında Hadim'e dönmüş ve babasından boşalan medresede çalışmaya başlamıştır (Sak, 1997, s. 87). Hayatının son demlerine kadar kendini ilim öğretmeye ve eser telifine adanmış Hâdimî, 1176/1762 yılında Hadim'de vefat etmiştir (Uz, 1995, s. 74; Göktaş, 1985, s. 24).

1.b.İlmi Kişiliği ve Eserleri

Hâdimî'nin kendi döneminde ilim öğrenebileceği medreselerin ve müderrislerin bulunması, zamanın ilim merkezlerinden biri olan Konya'da

eğitim görebilme imkânına sahip olması ilmi kişiliğinin oluşumunda etkili olmuştur.

Tasavvufi yönüyle ön plana çıkan babası Kara Hacı Mustafa Efendi'den aldığı eğitim Hâdimî'nin tasavvufa meyletmesine sebebiyet vermiştir. Ayrıca ilim adamı, fakih, sufi, filozof ve şair olarak da tanınan Hâdimî, İbn Sînâ'nın felsefi bir tarzda kaleme almış olduğu İhlâs sûresine yazmış olduğu hâşiyesiyle de felsefedeki yetkinliğini göstermiştir.

Hâdimî'nin ilmi kişiliğinden bahsettikten sonra eserlerine kısaca değinmekte fayda vardır. Hâdimî'nin en önemli ve hacimli eseri, Birgivi'nin *Tarikat-ı Muhammediyye ve Siret-i Ahmediyye* adlı eserine yazmış olduğu *Berîka* adlı şerhidir. Hâdimî, bu eserinde ele aldığı konularla çeşitli ilim dallarının tartışmalı meselelerine değinmiştir. *Berîka*, yazılış tarzı ve işlediği konular açısından Gazzâlî'nin İhya adlı eserine benzetilebilir.

Hâdimî'nin diğer önemli eserlerinden bazıları ise şunlardır: *Mecâmiu'l-Hakâik*, *Risâletü'l-Besmele*, *Risâle fi Tefsîri Sûretü'n-Nâziat*, *Risâle Tertîli'l-Kur'an*, *Risâle fi'l-Ervâh*, *Risâle fi't-Tarîkati'n-Nakşbendiyye*, *Risâle Vücudiyye*, *el-Adab fi'z-Zikr*, *Risâle Huşû' fi's-Salât*, *Risâle fi'l-Kazâ Ve'l-Kader*, *Şerh Eyyuhel- Veled*.

Makalemizin konusunu teşkil eden *Hâşiye ala Tefsiri Sûretü'l-İhlâs li'İbn Sînâ*'ya gelince Hâdimî, bu hâşiyesini yazarken İbn Sînâ'nın İhlâs sûresinden aldığı kısımları, altını çizmek suretiyle göstermiş ve İbn Sînâ'nın takip ettiği sıraya göre bu risaleyi şerh etmiştir. O, İbn Sînâ'nın bu eserin üslubu ve metodu açısından övülmeye layık olduğunu söylemektedir. Ayrıca müellif, böyle bir hâşiye kaleme almasının sebebinin, eserde var olduğunu düşündüğü bazı müşkülleri gidermek olduğunu ifade etmektedir. Aynı zamanda yazdığı bu hâşiye ile o, dostlarının da başka bir kaynağa ihtiyaç duymaksızın bu risaleyi anlamalarını sağlamayı hedeflemektedir (Hâdimî, 1017, vr. 92(b)).

Hâdimî'nin İbn Sînâ'nın *İhlâs Sûresi Risalesi*'ne yazmış olduğu hâşiyenin kütüphanelerde tespit edebildiğimiz nüshaları şunlardır: Süleymaniye Kütüphanesi H.Hüsnu Paşa 70, 38(b)-46(a); Süleymaniye Kasıdecizade 671\3, 48(b)-57(b); Süleymaniye Reşid Efendi 1032\1, 1(b)-12(b); Süleymaniye Reşid Efendi 1017, 66(b)\92(b)-75(b)\101(b); Süleymaniye Denizli 389\25, 220(b)-227(b); Süleymaniye Reşid Efendi 1091, 1(b)-9(b); Milli Kütüphane Yazmalar 06 Mil Yz A 5416\1, 1b-7b; Konya Karatay Yusuf Ağa Kütüphanesi 42 Yu 9913; Konya Karatay Yusuf Ağa Kütüphanesi 42 Yu 8218\4,

58b-74a; Konya Karatay Yusuf Ağa kütüphanesi 42 Yu 4893\63, 143b-148a; Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi 11299, 1-29 (Bu nüshanın Hadimi'ye ait olmadığı belirlenmiştir (Bekiroğlu, 2013, s. 132)); Berdston University (Yahuda 40 (432)) 2329. Hâşiyenin tercümesini yaparken yazma halinde bulunan hâşiyelerden ulaşabildiğimiz ilk yedi nüshayı kullanmakla beraber, müellif nüshası olma ihtimali yüksek, istinsah tarihi itibarıyla eski ve okunaklı olan Süleymaniye kütüphanesi Reşid Efendi 1017 numarada 66(b)\92(b)- 75(b)\101(b) varakları arasında yer alan, nesih yazısıyla yazılmış olan nüshayı temel aldık (Tercüme için Bkz. Taşçi, 2011, s. 143-174).

2. Hâdimî'nin Felsefeye Bakışı

Hâdimî'nin ayetlerle irtibatlı bir şekilde yazmış olduğu felsefi bir eser niteliği taşıyan *Berika* (İlyasov, 2008, s. 7; Görgün, 2003a, s. 144) adlı eseri dikkate alınarak felsefeye bakışına, şu başlıklar altında kısaca değinilecektir: Felsefe\hikmet tanımı, akıl sınıflamaları ve bilgi meselesi.

2.1.Felsefe\Hikmet Tanımı

Müstakil bir başlık altında olmamakla birlikte Hâdimî, *Berika* adlı eserinde farklı felsefi konuları ele almıştır. Örneğin, ilimler sınıflandırması, akıl ve hikmet ile ilgili tanımda İlahiyatçı filozofların görüşlerinden yararlanmıştır. O, tabiatçı filozofları (materyalist), özellikle bu şekilde isimlendirmek suretiyle tenkit etmiştir.

Hâdimî'nin felsefeye dair düşüncelerine, hikmete ilişkin değerlendirmeleri üzerinden bakıldığında o, hikmetin 'eşyanın mahiyetine vakıf olmak' (Hâdimî, 1989, c. 2, s. 387) şeklinde tarif etmektedir. Onun bu tarifi Kindî'nin felsefe tanımına benzemektedir. Zira Kindî, felsefeyi 'insanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmesi' (Kindî, 1994, s. 66-67) şeklinde tanımlamaktadır. Birbirinden farklı hikmet tanımlarına yer veren Hâdimî'ye göre ise hikmet, peygamberlere verilen ilahi vahiydir ve şeriata muhalif olmayan hikmette budur (Hâdimî, 1989, c. 2, s. 231). "Hâdimî'nin hikmet anlayışı İbn Arabî- Gazzâlî- İbn Sînâ- Fârâbî çizgisidir, bir 'teo-sophia'dır, ilahi hikmettir.'"(Görkaş, 2009, s. 239).

Hâdimî'nin yaptığı hikmet tanımından yola çıkarak onun hikmet anlayışının, bir yönüyle vahdet-i vücudun savunucusu İbn Arabî; diğer yönüyle de Gazzâlî ve İslam dünyasının yetiştirmiş olduğu iki önemli filozof olan Fârâbî ve İbn Sînâ'nın hikmet tanımlarını içeren bir sentezin ürünü olduğu söylenebilir.

Hâdimî'nin felsefe tanımına gelecek olursak o, felsefe ilmini, 'nefsin ilim ve amel ile kemale erdirilmesi' olarak tarif etmektedir (Hâdimî, 1989, s. 213). Hâdimî'nin bu tanımı ile İbn Sînâ'nın felsefe/hikmet tanımları arasında benzerlikler göze çapmaktadır. Nitekim İbn Sînâ, çoğu zaman hikmetin eş anlamlısı olarak kullandığı felsefeyi, "insanın eşyanın hakikatine vakıf olmak suretiyle yetkinleşmesi" şeklinde tanımlamakta ve felsefenin amacının "öncelikle insanın bilme gücü ölçüsünde bütün 'var olanlar'ın hakikatlerinin bilgisini edinmek" olduğunu dile getirmektedir (Alper, 2008, s. 49). İbn Sînâ, bütün bu kavramları içine alacak genel bir tanım yapmakta ve felsefeyi; doğru bilgiyi, buna bağlı olarak gerçekleşen doğru davranış ve bunun doğal sonucu olan yetkinleşmeyi kapsayan bir çaba olarak görmektedir. Hâdimî'nin yukarıda belirtilen nefsin ilim ve amel ile kemale erdirilmesi diye yapmış olduğu felsefe tanımında, İbn Sînâ'dan izler taşıdığı söylenebilir. İkisinin felsefe tanımlarında da hem ilim hem de amel birlikteliği söz konusudur.

2.2. Akıl Sınıflamaları

Hâdimî'nin felsefeye dair ele aldığı en önemli konulardan birisi aklın sınıflandırılması meselesidir. Müellif akıl tanımlarını zikretmenin yanı sıra onun nefsin bir kuvvesi olduğundan da bahsetmektedir. Bununla birlikte aklın mertebeleri olduğunu ifade etmekte ve akıl için dört mertebenin var olduğunu şu sözleriyle ortaya koymaktadır:

"Nefis yaratılışının başlangıcında ilimlerden yoksundur. Ama idrake hazırlıklı ve kabiliyetlidir. Buna; 'heyûlanî akıl' ismi verilir. Nitekim; küçük çocukta böyledir. Sonra nefis için zaruri olanları idrak ettiği nazariyata kabiliyetli olduğu zaman ona 'meleke itibariyle akıl' isimi verilir. Nazariyatı idrak ettiği ve onların dilediği zaman, kavramaya ve elde etmeye güç ve kudret kazandığı zaman 'bil-fiil akıl' diye isimlendirilir. Sonra nazari şeyler, o nefis yanında hazır ve müşahede altında bulundurma kabiliyetine yükselince 'akl-i müstefad' adını alır." (Hâdimî, 1989, c. 1, s. 71).

Hâdimî'nin akli sınıflandırmasının temellerinde Fârâbî'nin teorik akıl sınıflandırması yatmaktadır. Nitekim Farabi, teorik akla dair heyulani akıl, bil-fiil akıl, müstefad akıl ve faal akıl olmak üzere dörtlü bir tasnif yapmaktadır (Sözen, 1998, s. 69). İbn Sînâ ise heyulani akıldan sonra bil-meleke akli koymak suretiyle beşli bir sınıflamaya gitmektedir. Bu sınıflama, Hâdimî'nin felsefenin en önde gelen konularından biri olan akıl meselesinde kavramsal sahada filozofların etkisinde kalmış olduğunu göstermektedir.

2.3. Bilgi Meselesi

Hâdimî, felsefede önemli bir yer tutan bilgi meselesini de ele almakta ve kişiyi bilgiye ulaştıracak olan yollardan bahsetmektedir. Ona göre bilgi edinme yolları Kur'an'da işaret edildiği üzere hisler, duyular, akıl ve haber-i sadık (doğru haber)tır (Hâdimî, 1989, c. 1, s. 74). Hâdimî, bilginin iki kaynağı olarak kabul edilen akli ve nakli deliller arasında göz ardı edilemeyecek kadar sıkı bir ilişkinin olduğunu düşünmektedir. Akıl ve naklin müstakil birer delil olduğu düşüncesine katılmayan Hâdimî, akıl ve naklin toplamının bir delil olduğu ve bu ikisi sayesinde kesin bilginin en yüksek mertebesine ulaşılabilceği kanaatindedir (Hâdimî, 1989, c. 1, s. 73). Aklı da, kati deliller arasında zikreden Hâdimî, onun bazen zan ile karışabileceğini belirtmekte ve bu duruma felsefecilerin alemin bekasındaki şüphelerini örnek olarak göstermektedir. Aklın bulanıklıktan uzak olamayacağına işaret eden düşünür, akli bundan kurtaracak olanın da nakil olduğunu sözlerine eklemektedir. Aynı şeyin nakil için de geçerli olduğunu ve naklin de aklın eklenmesiyle şüpheden kurtulabileceğini zikretmektedir. Ayrıca ona göre nakil, sadece kitap ve sünnet olmayıp daha geniş bir alanı kapsamaktadır (Hâdimî, 1989, c. 1, s. 74). Özetle Hâdimî, din ile felsefeyi ayırmak yerine yakinî bilginin akıl ve naklin her ikisini de kullanmakla elde edileceğini söyleyerek bir nevi din ile felsefeyi uzlaştırmaktadır.

Hâdimî, hikmet, akıl ve ilimler sınıflaması gibi konuda ortaya koyduğu düşüncelere bakıldığında onun, İslam filozoflarının onların fikirlerini paylaştığı görülmektedir.

3. Hâdimî Hâşiyesi Işığında İbn Sînâ Ve Hâdimî'nin Görüşlerinin Değerlendirilmesi

3.1 İbn Sînâ ve Hâdimî'de Varlık Anlayışı

Felsefenin önemli meselelerinden biri olan varlığa ilişkin birçok eser kaleme alan İbn Sînâ, felsefi perspektif ile yorumladığı İhlâs sûresi tefsirinde de bu konuya dair değerlendirmelerde bulunmuştur.

Bilindiği üzere İbn Sînâ varlığı zorunlu ve mümkün şeklinde ikiye ayırmaktadır. İhlâs sûresi tefsirindeki "hüve" kelimesine dair yaptığı açıklamaları da bu düşüncesini pekiştirmektedir. O, İhlâs sûresinin ilk ayetinde yer alan hüve kavramını mutlak olarak tanımlamakta ve Zorunlu Varlık için "O, hüve hüvedir." demektedir. Ayrıca hüviyeti¹ zatından olanın Vacibu'l-

1 "Hüviyet bir nesnenin varlık alanında bir birim ve şahsiyet olarak görülmesini ve duru-

Vücut (Zorunlu Varlık) olduğunu da ifade etmektedir. “Varlığı başkasından olan her varlığın varoluş hususiyeti başkasındandır” (İbn Sînâ, 2002, c. 17, s. 71; Hâdimî, 1017, s. 93 (a)-(b); Akseki, 23 Mart 1949, s. 8) diyerek açıklamalarına devam eden İbn Sînâ, her mümkünün hüviyetinin başkasından olacağını belirtmekte ve hüviyeti zatından olanın Vacibu’l-Vücut olduğunu vurgulamaktadır.

Hâdimî, İbn Sînâ’nın İhlâs sûresinin ilk ayetindeki hüve kavramına verdiği anlamı geniş bir şekilde açıklamaktadır. O, buradaki hüve kavramından Vacibu’l-Vücut’un zatının kastedildiğini ifade etmekte, bunun da mutlak olduğunu sözlerine eklemektedir. Ayrıca o, mutlak kavramı ile O’nun vücudu için herhangi bir kaydın düşünülmemeyeceğini vurgulamakta ve buradaki kaydın bulunmayışından, üzerine zaid başka bir varlığın olmayışının kastedildiğini belirtmektedir. O’nun zatiyla hüve olduğunu ve varlığının zatının aynı olduğunu söyleyen Hâdimî, bunun dışında kalanların zatiyla hüve(Vacibu’l-Vücut) olamayacaklarının altını çizmekte ve onların varlıklarının başkasından olduğuna da değinmektedir (Hâdimî, 1017, s. 92 (b)). Düşünür, ayrıca Vacibu’l-Vücut’un zati için kullanılan mutlak kavramının bilinen anlamından farklı olarak mevcut ile vücudun aynılığını ortaya koymak üzere kullanıldığını da dile getirmektedir (Hâdimî, 1017, s. 92 (b)). Yaptığı bu yorum ile onun mutlaklık kavramından yola çıkarak zorunlu varlıkta, varlık-mahiyet ayrımının olmayışını tasdik ettiği söylenebilir.

Hâdimî, mümkünü vacib’den farklı kılan bir diğer özellik olarak, mümkünde varlığın(vücut) mevcut üzerine zaid oluşuna dair görüşün hükemaya-yani Fârâbî ve İbn Sînâ’ya- ait olduğu söylemekte ve bu görüşün kelamcılar ile Eşari’nin görüşlerinden farklı olduğuna işaret etmektedir

muyla başka şeylerden ayrılmasını ifade eden felsefe terimi” olarak tanımlanmaktadır. Arapçaya yapılan tercüme esnasında Aristo’nun ‘to on’(mevcut) kavramı karşılığında türetilmiş olup Aristo tarafından değişik manalarda kullanılan bu terime İslam filozoflarının mevcut, hakikat, inniyet, mahiyet ve bunların yanı sıra var olanın özünü ve kimliğini belirtmek üzere başvurdukları görülmektedir. Mahiyet-hüviyet ayrımını ise ilk olarak Fârâbî’de görmekteyiz. Nitekim o, bir şeyin kavramsal düzeydeki varlığını mahiyet kavramı ile dış dünyadaki varlığını ise hüviyet kavramı ile karşılamaktadır. Genel anlamda var olan hakkında konuşurken daha çok mevcut lafzına yer veren Fârâbî, özel bir anlamı kastedeceği durumlarda hüviyeti kullanmıştır. İbn Sînâ’ya gelince onun eserlerinde hüviyet kavramı çok fazla bir yer işgal etmemektedir. O da hocası gibi mevcut kavramına yer vermektedir. İhlâs sûresine yazmış olduğu tefsirde hüviyet kavramına Tanrı dışındaki diğer varlıklar için ‘başkalarından tefrik edilebilir birimler’ olarak cüz’i varlıkları karşılar tarzda yer vermektedir (Durusoy, 1999, c. 19, s. 68-69).

(Hâdimî, 1017, s. 92 (b)). Nitekim Gazzâlî sonrası kelamcılar ayırım yapmadan bütün varlıklar için varlığın mevcut üzerine zaid olduğunu söylerken, Eş'arı de ayırım yapmadan hepsinde aynıdır diyerek hükemanın bu görüşüne karşı çıkmaktadır (Hâdimî, 1017, s. 92(b); Cürçânî, 2011, s. 246- 263; Atay, 2001, s. 91).

Hâdimî, İbn Sînâ'nın tefsirinin devamında vacib-mümkün ayırımını netleştirmek için başka argümanlar da kullandığından söz etmektedir. Vacib-mümkün ayırımı ile İbn Sînâ'nın hedeflediği şey, var olmak için başka bir varlığa muhtaç olmayan, varlığı kendinden olan ve diğer var olanların da varlığının sebebi olan bir varlıkta durmak suretiyle devir ve teselsülü önlemektir. Hâdimî de bu konuda İbn Sînâ'ya katılmakta, 'her mümkün, varlığı başkasından olandır' diyen İbn Sînâ'nın sözünü şerh etmekte ve bu şekilde olmadığı takdirde tercih eden olmaksızın bir tercih veya devir veya teselsülün ortaya çıkacağını zikretmektedir. Bunun da yok olandan varlığın çıkması sonucunu doğuracağını dile getiren (Hâdimî, 1017, s. 93 (b)) düşünür, ancak bu ayırım neticesinde söz konusu sakıncalı durumun ortadan kalkacağını belirtmektedir. Kısacası Hâdimî, bu sözleriyle İbn Sînâ'nın bu ayırımını kabul eder görünmektedir.

İbn Sînâ, İhlâs sûresinin başında hüve lafzına yer verilmesinin O'nun vacibu'l-vücut olduğunu ve O'nda varlık ve mahiyet ayırımının bulunmadığını gösterdiğini dile getirmektedir. Bu ibare aynı zamanda Allah'ın illete ihtiyacının olmadığını aksine diğer mevcudatın illeti olduğunun da bir ifadesidir. Devamında gelen Allah lafzı ise İbn Sînâ'ya göre hüvenin bir açıklaması olup selbi ve izafi lazımların ikisini de içermektedir. Çünkü ona göre O'nu tarif etmek için kullanılabilir en yakın lazım olması sebebiyle, hüvenin hemen akabinde Allah lafzına yer verilmiştir (Hâdimî, 1017, s. 95(a)-95(b)).

İbn Sînâ, Vacibu'l-Vücut'un vücudu ile mahiyetinin aynı olmasından yola çıkarak şu sözleriyle onun lazımları dışında başka bir şeyle şerh ve tarifinin mümkün olmadığını ortaya koymaktadır: "Lizatîhi (hüve hüve zatı vücudunun aynı)olan o, hüviyet ve hususiyet (hüviyet-i mutlaka), ismi olmayan, isim verilmeyen (kendisine delalet eden bir lafız olmayan) öyle bir manadır ki, onu lazımlarından başka hiçbir şey ile şerh ve tarif etmek mümkün değildir." (İbn Sînâ, 2002, s. 72; Akseki, 4 Mayıs 1949, s. 8). Burada filozof sıfat kavramı yerine levazım kavramını kullanmayı tercih etmektedir. O levazımların selbi ve izafi olduğunu söylemekte, bu ikisini içine alan tarifi

en mükemmel tarif olacağını dile getirmekte ve Allah lafzının da buna delalet ettiği vurgulamaktadır. Özellikle de hüve lafzından sonra kullanılmasının dikkat çekici olduğuna değinmektedir(Hâdimî, a.g.e, vr. 94(b)).

Hâdimî'ye gelince o, İbn Sînâ'nın bu sözlerini açıklarken "Vacibu'l-Vücut'un hakikatının, mahiyetinin tamamının isimsiz olduğunu" belirtmekte, bundan kastedilenin de ona delalet edebilecek bir lafzın olmayışı olduğunu sözlerine eklemektedir. Bunun yanı sıra Hâdimî, onun şerh edilemeyişinin sebebinin varlığının zatından olması, varlığının zatının aynı olması ve bunun bir sonucu olarak onu önceleyen hiçbir şeyin olmaması olabileceğini söylemektedir. Ayrıca ona göre, basit olması ve ortağı olmaması da tarifinin yapılamayışının sebeplerindendir (Hâdimî, 1017, s. 94 (a)).Hâdimî de İbn Sînâ gibi Vacibu'l-Vücut'un tarif edilemeyişiyile ilgili aynı argümanları ortaya koymakta ve bu görüşünü onun zâtı ile varlığının aynı oluşundan, ayrı bir mahiyetinin bulunmayışından ve varlığın mevcut üzerine zaid olmayışından yola çıkarak açıklamaktadır. Ayrıca Hâdimî, İbn Sînâ'dan farklı olarak buna, zorunlu varlığın basit oluşunu ve ortağı olmayışını da eklemektedir.

Hâdimî, zorunlu varlığın şerhinin mümkün olmayışına dair açıklamalarını sürdürmekte ve şerh hadd-i tam (Bir şeyin yakın cinsi ile yakın faslından bir araya gelen tariflerdir (Ebherî, s. 41)) ile veya şeyin zatına bina edilen ilimle olacağını vurgulamaktadır. (Hâdimî, 1017, s. 94 (a)). Gerçekten de Allah'ın cins ve faslı olmadığı için onun künhü ile tarif edilmesi mümkün değildir. Çünkü künhüyle tarif cins ve faslın bulunması durumlarında geçerli olmaktadır. Cins ve fasıl da bölünebilirliği de beraberinde getirmektedir. Yani kısacası cins ve fasla sahip olan mürekkep varlık olmaktadır. Ancak Allah basit-i hakiki olduğu için onun cins ve faslı yoktur. Bu sebeptir ki emirden sonra hüve lafzıyla bu basitlik net bir şekilde ortaya konulmaktadır.

İbn Sînâ, hüviyet-i ilahiyyenin azamet, celalet ve basit-i hakiki olmasından dolayı hüve'den başka bir şeyle tarifinin mümkün olmayacağını belirttiikten sonra onun en mükemmel tarifinin selbi ve izafi levazımlarla olacağına işaret etmektedir. O iki tür levazımın her ikisini de bulduran tarifi Allah lafzı olduğunu söylemektedir. Buna göre Allah, lafzı hem tarifi en mükemmeli olup hem de hüve lafzının işaret ettiği Zat-ı Mutlak ve Basit-i Hakiki'nin izahını içermektedir (İbn Sînâ, 2002, s. 72; Akseki, 4 Mayıs 1949, s. 8). Hâdimî, İbn Sînâ'nın bu değerlendirmesini takip edecek açıklamalar yapmıştır. Özellikle o, emirden sonra hüve ile başlanmasının sebebi olarak Allah lafzına delalet eden bir ismin olmamasını göstermekte ve hüve lafzının

geliş nedeninin onun zatını ima etmek için olduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre Allah lafzı, onun mahiyetini açıklayan en mükemmel lazım olması sebebiyle hüve lafzından sonra getirilmiştir. Hâdimî'ye göre burada aşağıdan yukarıya doğru tedrici bir yükseliş söz konusudur (Hâdimî, 1017, s. 95 (b)). İbn Sînâ'daki gibi o da hüveyi zorunlu varlığın basit-i hakiki oluşuna bir işaret olarak görmektedir. Kısacası, ona göre hüve, hüviyet-i ilahiyeyi en iyi şekilde ifade edecek tarzda ve onun mutlaklığını gösteren tek lafız olması hasebiyle de özel olarak seçilmiştir ve ardından gelen Allah lafzı da onun bir şerhidir.

Buradan şu sonucu çıkarabiliriz ki Hâdimî'nin de dediği gibi "Vacib zattır, şerhi mümkün değildir." (Hâdimî, 1017, s. 95 (b)). Yani onda zat-sıfat ayrımı olmaması sebebiyle onun şerhi de mümkün olmamaktadır. Ancak o, selbi ve izafi levazımlarla açıklanabilmektedir. Sûrenin başında emir cümlesinden hemen sonra hüve zamirinin kullanılması bu sebeptir. Daha sonra gelen Allah lafzı selbi ve izafi levazımları içinde bulundurmakta olup hüveyi açıklamaktadır.

İhlâs sûresinde Allah lafzını takip eden kelimelere baktığımızda bunların hepsi selbi veya izafi bir levazım olup Allah lafzı içerisinde bulunmaktadır. Nitekim devamında gelen ehad lafzı, ilah oluşun bir gereği olan birliği açıklar niteliktedir. Daha sonraki samed lafzını yine hem hüve hem de onun delalet ettiği anlamları içeren Allah lafzının izahı olarak görmemiz mümkündür. Hiçbir şeye muhtaç olmama, her şeyin kendisine muhtaç oluşu, doğmamış ve doğurmamışlık ilahiyetin gerektirdiği levazımlar arasında zikredilebilir (Bkz. Hadimî, a.g.e, vr. 98(a)- 99(b)).

İhlâs sûresi içerisinde İbn Sînâ'nın değindiği bir diğer konu ise varlık-mahiyet ilişkisidir. Zorunlu-mümkün varlık ayrımı da aslında bu temel üzerine kurulmaktadır. Aynı zamanda varlık-mahiyet ayrımı İslam düşüncesi içerisinde varlık meselesi kapsamında tartışılan en önemli tezlerden biridir.

Felsefi bir terim olarak mahiyet, somut bir varlığı(mevcut) ne ise onu, o yapan özü anlamında kullanılmaktadır. Mahiyet meselesi çok eski zamanlardan beri tartışılmalıdır. Aristo'da varlık-mahiyet ayrımını net bir şekilde görülmezken Fârâbî, varlık-mahiyet ayrımını açıkça ortaya koyan ilk filozof olma vasfını taşımaktadır. O, varlık düşüncesini de bu ayırmadan yola çıkarak açıklamıştır (Görgün, 2003b, c. 27, s. 336. Bkz. Atay, 1974, s. 15).

İbn Sînâ, varlık-mahiyet ayrımını daha da sistemleştirmektedir. Mahiyetin zihni bir kavram olduğunu ve her nesnenin bir mahiyetinin var olduğundan

söz eden İbn Sînâ, *Kitabu 'ş-Şifâ'* da bu gerçeği şu şekilde dile getirmektedir: “Her şeyin özel bir hakikati vardır ve bu hakikat onun mahiyetidir. Her şeyin kendisine özgü hakikatinin de ‘olumlama’ ile eş anlamlı ‘varlık’tan ayrı olduğu malumdur.” (İbn Sînâ, 2004, s. 29). Onun bu sözlerinden net bir şekilde varlık-mahiyet ayrımı görülmektedir. Şunu da belirtmek gerekir ki İbn Sînâ varlık-mahiyet ayrımını zihni bir ayırım olarak düşünmekte ve varlığı her zaman esas kabul etmektedir. Bundan dolayı mahiyetin varlığı öncelemesi gibi bir şey söz konusu olmamaktadır.

İbn Sînâ, varlık-mahiyet ayrımından yola çıkarak varlık anlayışını ortaya koymuştur. İhlâs sûresi tefsirinde, varlık- mahiyet ayrımını şu sözleriyle ifade etmektedir: “Her mahiyeti varlığından başka olanın, varlığı başkasındandır.” (Hâdimî, 1017, s.94(a); İbn Sînâ, 2002, s. 71; Akseki, 13 Nisan 1949, s. 8). Müellif ise İbn Sînâ’nın bu sözünü şu şekilde şerh etmektedir: “Her varlığı başkasından olan, varlığı mahiyetinin aynısı olmaz ve her mahiyeti varlığından ayrı olanın varlığı mahiyetinin aynısı olmaz” (Hâdimî, 1017, s. 94 (a)). Buradan şu sonuca varılabilir ki, varlığı başkasından olan mümkündür. Dolayısıyla mümkünün varlığı mahiyetinden ayrıdır. Yani buradan Hâdimî’nin varlık-mahiyet ayrımında İbn Sînâ’nın görüşüne katılıp varlık ve mahiyeti aynı olan tek varlığın Zorunlu Varlık olduğunu kabul ettiği sonucuna ulaşabiliriz. Dolayısıyla varlığı başkasından olan mümkündür ve onun varlığı ile mahiyeti ayrıdır.

İbn Sînâ, İhlâs sûresi içerisinde varlık-mahiyet ayrımına “Samed” lafzını açıklarken de yer vermekte ve Samed kavramını iki farklı anlamda kullanmaktadır. Bunlardan mahiyetle ilgili olan birinci tariftir. İbn Sînâ, Samed kavramına verdiği ilk anlam şudur: “Hiç cevfi, derinliği olmayıp içi dolu olandır. Birinci tefsire göre Samed’in manası selbî olup mahiyetinin nefyine, mahiyetinin olmadığına işarettir. Çünkü (zatından başka) mahiyeti olan her şeyin cevfi ve içi olup o da mahiyetin kendisidir. Mevcud olduğu halde cevfi ve içi olmayan şeyin ise zatında vücuddan başka bir itibar ve ciheti yoktur.” (İbn Sînâ, 2002, s. 79; Akseki, 10 Ekim 1949, s. 6). İbn Sînâ, Samed sözünden yola çıkarak bu ayrımı temellendirmiştir. Zatin mahiyete eklenebilmesi için cevfi ve içi olması gerektiğini belirtmektedir. Ancak vacibu’l-vücut cevfi, derinliği ve içi olmayan olduğu için onun ayrıca bir mahiyetinin varlığından söz etmek de mümkün olmamaktadır. Yani mahiyeti zatinin aynıdır, mahiyet ona sonradan eklenmiş bir şey değildir. Bu cevfi, derinliği ve içi olan mümkün varlıklar için söz konusu olmakta ve onların zâtı ile mahiyetleri ayrı bulunmaktadır.

Hâdimî'ye gelince o, İbn Sînâ'nın bu tanımlamasından yola çıkarak Samed kelimesiyle mahiyetin nefyine işaret edildiğini belirtmektedir. Burada kastedilenin, "basit olması sebebiyle başkasıyla ilgili olmayışı" olduğunu zikretmektedir. Şârih, burada Vacib'in mahiyeti, Bari'nin mahiyeti sözünün hükema ve mütekellim arasında meşhur olduğunu belirtmekte ancak bunun vacibin varlığı ile mahiyetinin ayrı olduğu anlamına gelmediğini vurgulamakta ve hükemanın onun neliği ve mahiyetinden söz edilemez olduğuna ilişkin görüşüne katıldığını zikretmektedir (Hâdimî, 1017, s. 98 (b)).

Sonuç olarak Hâdimî, varlık-mahiyet ayrımı konusunda İbn Sînâ ile aynı fikirleri paylaşmakta ve tıpkı onun, Vacibu'l-Vücut'un bir inniyetinin söz konusu olabileceğini söylediği gibi, o da samed kelimesinde benzer bir açıklamaya gitmektedir. Kısacası Hâdimî de, Vacibu'l-Vücut için varlığından ayrı bir mahiyetinin olamayacağını savunmaktadır.

3.2.İbn Sînâ ve Hâdimî'de Yaratma

İbn Sînâ'nın yaratmaya ilişkin düşünceleri yine onun varlık anlayışı temelinde ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle bu düşüncesinin merkezinde zorunlu-mümkün varlık ilişkisi yer almaktadır. Burada Zorunlu Varlık yani Vacibu'l-Vücut, İbn Sînâ'ya göre Allah'tır. Şunu da belirtmekte fayda vardır ki İbn Sînâ, yaratmaya ilişkin olarak ortaya koyduğu yaratmada zorunlu varlığı mümkün varlıktan ayıran özelliklerine halel getirilmeden, O'nu bütün noksanlıklardan uzak tutmayı gaye edinmiştir.

İslam düşünürlerinden bazıları yoktan yaratma anlayışını savunmuştur. Yani yaratılışın yoktan varlığa geçiş ile olduğu ifade edilmiştir. Bütün bunları yapan da sonsuz kudret sahibi olan Allah'tır. Allah'ın özgür bir iradeye sahip olduğunu ve onun için bir gerekliliğin, yükümlüğün olmadığı düşüncesinde olanlar, öncelikle de kelamcıların önemli bir kısmı yaratılışa dair düşüncelerini bu çerçevede temellendirmişlerdir. Yunan ve Helenistik felsefenin alemin ezeliğini savunan bir düşüncesinin karşısına, İslam öğretisi içerisinde yoktan yaratma düşüncesi çıkmıştır. İşte burada Müslüman filozoflar (Farâbî ve İbn Sînâ), bu iki öğreti arasında tercih yapmak yerine her iki öğretinin eksik ve yanlış anlaşılabilir yönlerini düzeltme gayesiyle ve hakikati ortaya koymak adına sudûr nazariyesini öne sürmüşlerdir. (Kaya, 2009, s. 467-468). Çünkü onlara göre yoktan yaratma, başta 'yok'a bir varlık atfetmek olmak üzere bir takım problemleri beraberinde getirmektedir. Yunan düşüncesindeki alemin maddesiyle birlikte ezeliği meselesi, filozofun anlayışında zorunlu varlığa ezeliğine halel getirmektedir.

Sudûr nazariyesiyle^{2*} (İbn Sînâ sudûr nazariyesi için bkz. İbn Sînâ, 2005, s. 108-124, 146- 154) hareket noktası olarak ‘birden ancak bir çıkar’ prensibini benimseyen İbn Sînâ’ya göre, Zorunlu Varlık yani Allah kesinlikle bir olup, özünün kendisi dışında bir başka varlıkla hiçbir ortak yanı yoktur. Ayrıca yukarıdaki prensibin bir sonucu olarak da kesinlikle bir olan Allah yalnız bir, tek ve basit bir varlık yaratmaktadır. İşte burada filozof, Allah’ın tabiatında herhangi değişiklik yapmadan, O’ndan nasıl diğer varlıkların sudûr edeceği sorusunu açıklamak için ilk malul kavramını ortaya atmaktadır. Bu ilk malul Allah’tan yukarıda bahsettiğimiz “birden ancak bir çıkar” prensibi gereği yayılan tek varlık olup maddi bir form değil, akli bir formdur. Nitekim ona akıl da denmektedir. Bu tek ve bir olan akıl, Allah’ın kendi özünü düşünmesinin bir sonucu olarak O’ndan çıkmakta ve âlemdeki çokluk da diğer varlıkların yine O’ndan yani Allah’tan bir derecelendirme ile taşarak yavaş yavaş varlığa gelmeleriyle açıklanmaktadır. Şunu ifade etmek gerekir ki mutlak birden ancak ilk akıl çıkar, hepsinin birden çıkması söz konusu değildir (Altıntaş, 2008, s. 98-99. Bkz. Alper, 2010, s. 96; Nabi, 2010, s. 225; Durusoy, 1999, s. 327). İbn Sînâ, bu nazariyesiyle zorunlu ve mümkün varlık arasındaki uçurumu akıllar aracılığıyla kapatmaya çalışmaktadır. O aynı zamanda zorunlu varlığa çokluk gibi eksiklik ifade ettiği düşünülen bir vasfın bulaşmasını istemediği için de birden ancak bir çıkar prensibi çerçevesinde yaratma anlayışını şekillendirmektedir. Bazı net olmayan yönleri olmakla birlikte İbn Sînâ, bu teorisiyle bir nevi din ile felsefeyi de uzlaştırma çabası içine girmiştir.

Bu açıklamalardan sonra İbn Sînâ’nın İhlâs sûresindeki yaratmaya ilişkin düşüncelerine ve Hâdimî’nin yaptığı şerh ile onun fikirlerine katılıp katılmadığına değinilecektir.

Yukarıda da söylendiği gibi İbn Sînâ’nın yaratmaya ilişkin düşünceleri onun vacib ve mümkün kavramlarına yüklediği anlamlarla yakın ilişki içerisindedir. O, Vacibu’l-Vücut’un mahiyeti ile vücudunun aynı olmasına, yani ayrı bir mahiyetinden söz edilememesine, mebde-i küll olmasına, samed lafzı ile ifade edilen, hiç cevfi, derinliği olmayıp, içi dolu olan (İbn Sînâ, 2002, s. 79; Akseki, 10 Ekim 1949, s. 6) sözüyle mahiyetinin olmayışına yaptığı vurgularla O’nun diğer mümkün varlıklardan ayıran en önemli niteliklerine

2 Nitekim sudûr yerine feyz kavramına da yer verilebilmektedir. Feyz, ‘akmak fişkırmak, taşmak’ manasına gelen bir kavramdır. Kaya,2009, s. 467). İbn Sînâ, *Metafizik II*’de feyz kavramını kullanmaktadır (İbn Sînâ, 2005, s. 109, 112).

işarete etmiştir. İbn Sînâ, sudûr nazariyesiyle, Zorunlu Varlıktan kendisine herhangi bir noksanlık bulaşmadan mümkün varlıkların nasıl meydana geldiğini anlatmaya çalışmıştır.

Varlık-mahiyet ayrımında İbn Sînâ, her mahiyeti varlığından başka olanın varlığı başkasındandır diyerek varlığa geçebilmek için başka bir varlığa ihtiyaç duyduğunu söylemekte yani onların yaratılmış olduğunu ifade etmektedir. Bununla beraber vacibin varlığı ile mahiyetinin aynı olduğunu söyleyerek de onun mümkün varlıkların mebdei olduğunu belirtmektedir.

İbn Sînâ, İhlâs sûresinin ilk ayetlerini felsefi açıdan yorumladıktan sonra bu yorumuyla ilişkili olarak yaratılış nazariyesine dair şu açıklamayı yapmaktadır:

“Mebde-i evvelin hüviyetinin birçok lazımı vardır ve lazımların hepsi (illet ve malûl olarak, yani sonraki evvelkinin malûlü olmak, evvelkinden dolayı var olmak suretiyle) bir tertip dâhilindedir. Çünkü lazımlar malûllerdir. Halbuki her yönden basit, hak ve vahidden ancak vahid sudûr eder. Yani hakiki vahid, ancak bir malûle illet olabilir. Meğer ki kendisinde tûlen[uzunluk\dikey] (birinci ikinciye illet ve sebep olmak üzere vacibu'l-vücut olan mebde-i evvelden akl-ı evveli akl-ı evvelden akl-ı sani... Böylece onuncu akla kadar ve onuncu akıldan da diğer yaratıklar) ve arzan[genişlik\yatay](yani bu akıllardan muhtelif haysiyetlerle silsile-i havadis sudûr etmekle) inen tertip üzere olsun!” (İbn Sînâ, 2002, s. 73; Akseki, 1 Haziran 1949, s. 16. Parantez içindeki kısımlar Akseki tarafından tercüme eklenmiştir.).

Hâdimî'nin İbn Sînâ'nın bu sözlerine ilişkin yaptığı değerlendirmelere baktığımızda onun da mecmuun Mebde'den sudûrunun bir tertip üzere olduğu görüşünü kabul ettiğini görmekteyiz. Hâdimî, bu sudûrun bir tertip üzerine olmasının her şeyin Allah'a dayandığı gerçeğini değiştirmeyeceğini söylemekte ve İbn Sînâ'nın Şifa'daki sözlerine atıfta bulunmaktadır (Hâdimî, 1017, s. 95(b)- 96(a)).^{3*} Şârih, mümkünlerin ondan sadır olmasının onun Vacibu'l-Vücut oluşunun bir sonucu ve bu durumun vacibin ispatının delillerinden olduğunu zikretmektedir (Hâdimî, 1017, s. 96(a)- 97(a); Bekiroğlu, 2013, s. 145).

3 Hâdimî'nin İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sına yaptığı atıf *Metafizik II*'de yer alan aşağıdaki cümleler olabilir: “Zorunlu varlık mükemmeldir. Çünkü O, yalnızca kendisine ait varlığın sahibi olmakla kalmaz, aynı zamanda bütün varlık da O'nun varlığından çıkmıştır, O'na ait ve O'ndan taşmıştır.” (İbn Sînâ, 2004, s. 100).

Hâdimî, İhlâs sûresinin başka bir yerinde Allah için yapılacak en mükemmel tarifi selbi ve izafi levazımların ikisini birden bir arada bulunduran tarifi, hüviyetin ilah oluşu olduğunu söylemekte ve ilah oluşunun bir gereği olarak da başkasının ona intisab edilebileceğini ancak onun başkasına intisab edilemez olduğunu sözlerine eklemektedir. O, başkasının kendisine intisabından kastın kendisi dışındaki her şeyin istiğrak yoluyla izafet oluşu olduğunu belirttikten sonra filozofların gayrı ile söylemek istedikleri şeyin çoğul olmadığını ifade etmektedir. Çünkü onlara göre ondan akl-ı evvel dışında başka bir şey sadır olmaz. Hâdimî, burada İbn Sînâ'nın yanıldığını düşündüğü bir meseleye dikkati çekmektedir. Nitekim İbn Sînâ'ya göre intisab iradi ve ihtiyari değil, icabidir. Ancak Hâdimî, bunun kabul edilemeyeceğini, ilah oluşuna hâlel getireceğini söylemekle birlikte bunun muteber bir kabul olduğunu belirtmekten de geri durmamaktadır. Ayrıca İbn Sînâ'nın bu sözünün ince bir derinliği olduğunu zikretmekte ve açıklanması gerektiğini düşünmektedir (Hâdimî, 1017, s. 94(b)). Yani Hâdimî, tam olarak söylememekle birlikte sudûr nazariyesi konusunda İbn Sînâ'yı çok fazla eleştirmemiştir. Bazı açık olmayan noktaların olduğuna dikkati çekmekle birlikte onun sözlerinde ince bir derinliğin bulunduğunu zikretmek suretiyle onu destekler bir tavır takındığını söylemek mümkün gözükmektedir.

Sonuç olarak baktığımızda İbn Sînâ, sudûr nazariyesi ile on aklın Vacibu'l-Vücut'dan nasıl sudûr ettiğini açıklarken kesinlikle Allah dışında başka hiçbir varlığa yaratıcılık vasfı atfetmemiş, bütün alemlerde tek müessir olarak Allah'ı görmüştür. O, akıllar tertibini yaparken de bu düşüncesine ters düşecek bir fikir ortaya koymamaya çalışmıştır. Akl-ı evvel ondan vasıtasız olarak sudûr ederken akl-ı evvel dışındakiler ondan vasıtalı olarak sudûr etmektedir. Yaratmak yalnızca ona mahsustur. Akseki, İbn Sînâ'nın bu düşüncesini Şifa'nın ilahiyat kısmında, *Necat*'ta ve *İşârat*'ta şu şekilde açıkladığını dile getirmektedir: “Her şey hadistir ve bütün bunları ihdas eden de Vahid-i Hakiki'dir. Kati olarak tahakkuk etmiştir ki her varlık ve varlığın kemali, Vacibu'l-Vücut'dandır. Varlık ondan feyezân etmiştir. Vacibu'l-vücut her şeyin lizatîhi failidir. Yani her var olan, onun zatına mübayin bir feyezân ile kendisinden varlık ifaza eden bir mevcuttur. Ancak ilk malûlün feyezânı vasıtasız diğerleri ise vasıta ile ve fakat hakikatte hepsi bizatîhi Vacibu'l-Vücut'a müstenittir...” (Akseki, 8 Haziran 1949, s. 8. Bkz. İbn Sina, 2005, s. 86; İbn Sînâ, 2013, s. 250, 253). İbn Sînâ'nın bu cümleleri, onun sudûr nazariyesinden dolayı ona yöneltelen eleştirilerin birçoğunun yersiz olduğunu

göstermekte ve ayrıca onun İslami öğretilerde Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu düşüncesine tamamen bağlı olduğunun en büyük kanıtı oluşturmaktadır.

3.3 İbn Sînâ Ve Hâdimî'nin Birlik Anlayışı

İbn Sînâ, bir kavramını üç farklı kategoriye –zati bir, arazi bir ve sayısal bir- ayırarak değerlendirmekte ve bu kavramı ne ise o olması yönüyle bölünemez olan ve çoğalmayan olarak tarif etmektedir (İbn Sînâ, 2004, s. 86, 92; Maraş, 2008, s. 45). Üç tür birden bahseden İbn Sînâ, Zati Bir'in yani Hakiki Bir'in yalnızca bil-kuvve çokluğundan bahsedebileceğini ve bölünemez olma özelliğinin de Hakiki Bir'e ait olduğunu zikretmekte ve onu şu şekilde tanımlamaktadır: “O, tanımda bölünemeyen, başkasının aynı tanıma sahip olmadığı veyahut varlık ve hakikatinin yetkinliği bakımından bir benzeri olmayan külli anlamda birdir demektir.” (İbn Sînâ, 2004, s. 86- 90). Bundan Zati Bir, sadece sayısal anlamda bir olanı değil; biricik, tek, eşsiz, benzersiz ve bölünemez olan anlamlarını da içerisinde barındırmaktadır (İbn Sînâ, 2004, s. 86- 90; Maraş, 2008, s. 48; Güzel, 2001, s. 195-196). Nitekim Zorunlu Varlık için kullanılan Zati Birlik yani hakiki birliktir. Arazi ve sayısal bir, zorunlu varlığı niteleyecek düzeyde değildir. Çünkü içerisinde çokluğu barındırmaktadır.

İbn Sînâ, İhlâs sûresinde hüve lafzından sonra Allah kelimesinin gelmesinde ince hikmetlerin olduğunu ifade etmektedir. Nitekim İbn Sînâ O'nun hüviyetinin “ilahiyetten (hak mabud olmaktan) ibaret bulunan lazımlarıyla tarif olunması, onun (cins ve fasıl gibi) hiçbir mukavvimi (tamamlayıcı cüzleri) olmadığını da iş'ar eder.” (İbn Sînâ, 2002, s. 73; Akseki, 1 Haziran 1949, s. 8) derken bunun hemen akabinde bir\tek olma anlamında ehad kelimesinin gelmesini ise ayrıca manidar bulmakta ve bu kelimeyi vahdette en son nokta olarak tanımlamaktadır (Hâdimî, 1017, vr. 95 (b)). Hâdimî de vahdette son sınır(gaye) “O'nun, haricen, zihnen, zati olarak, sıfatları bakımından, nev' bakımından ve şahsen vahid” (Hâdimî, 1017, vr. 95 (b)) manasında kullanıldığını söylemektedir. Hâdimî şârihi olduğu İbn Sînâ gibi ehadın özel olarak seçilmiş bir kelime olduğunu belirtmektedir. Vahid yerine özellikle ehadın gelmesi bütün yönlerden bir oluşa işaretler. Ayrıca birliğin son sınırı olmanın yanı sıra burada herhangi bir oluşturucu unsurun da zorunlu varlık için söz konusu olmadığı, onun mutlak ve basit oluşu da vurgulanmaktadır.

Hâdimî, İbn Sînâ'nın tefsirini şerh ederken onun yukarıda zikretmiş olduğumuz birlik tanımlarından olan Zati Birliğin özelliklerini dikkate

olarak ehad kavramını açıklamakta ve bundan kastedilenin hem zihinde hem dışarıda, hem zat yönünden hem sıfat yönünden, hem nev'an hem de şahsen bir birlik anlamına geldiğini söyleyerek onun felsefi sahadaki birlik anlayışına katılmaktadır.

Ona göre ehad vahdette mübalağa olup vahidiyette daha güçlü olanı ifade etmektedir. Vahidiyette güçlü olan ise aslen bölünme kabul etmeyendir (Hâdimî, 1017, vr. 97(b)). Hâdimî, bu sözleriyle ehad ve vahdeti birbirinden asla bölünme kabul etmeme yönüyle ayırmaktadır.

Görüldüğü üzere Hâdimî de tıpkı İbn Sînâ gibi, vahdet ile ehad kavramları arasındaki farklılığa işaret etmekte ve özellikle Allah lafzından sonra ehad kelimesinin kullanılmasında bir inceliğin olduğunu düşünmektedir. Nitekim ona göre vahdet kavramı içerisinde şüphe barındırmakta olup o, vahdetin daha güçlüsü ve daha zayıfından bahsedebileceğini dile getirmektedir. Hâdimî, filozofun “Vahdetin en mükemmel olan vahdette kendisinden daha güçlüsü olmayandır.” (İbn Sînâ, 2002, s. 77 -78; Hâdimî, 1017, vr. 97 (b)) sözündeki ehad'ın bölünme kabul etmeyen ve zihnen ve haricen onun bütün yönleriyle vahid olduğuna delalet ettiğini zikretmektedir (Hâdimî, 1017, vr. 97(b)). Yani ehad kavramı, zihnen, haricen, bütün yönlerden birliğe yani aslen çokluğun olmayışına, cins ve fasıllar gibi oluşturucu unsurların bulunmayışına ve cüzlerin (heyulani madde ve suret gibi) çokluğunun mevcut olmayışı yönünden birliğe işaret etmektedir.

İbn Sînâ, ehad ile cins ve fasıllardan münezzehliğin de kastedildiğini söylemektedir (İbn Sînâ, 2002, s. 78). Hâdimî ise, burada cins ve fasıl gibi mukavvimlerin mürekkep mahiyetlere ait olduğu açıklamasını yapmaktadır. Müellif, ehad'da İbn Sînâ'nın dediği gibi “teşbih tarzlarının diğerlerinden de münezzeh oluşun” var olduğundan yola çıkarak “cins ve fasıllardan oluşan zihni cüzlerden tenzih etme varsa harici cüzlerden de tenzih vardır” sonucunu çıkarmaktadır. Yani ona göre ehad sözü tenzihin son noktasıdır (Hâdimî, 1017, vr. 97(b)). Hâdimî bunları belirttiikten sonra ehad sözüyle ilgili açıklamalarına devam etmektedir. Ona göre ehad sözü, daha önce geçen açıklamalarla birebir ilişki içerisinde. Nitekim hüviyeti cüzlere bağlı olan her şey, zatıyla hüve hüve olamaz. Zatıyla hüve hüve olan Vacibu'l-Vücut, yani Mebde-i Evvel olduğuna göre Mebde-i Evvel ehadır. O halde Mebde-i Evvel cüzlerin birleşmesinden oluşmaz (Hâdimî, 1017, vr. 98 (a)). Buradan da anlaşıldığı üzere Mebde-i Evvel'in zatıyla hüve hüve oluşunun bir gereği olarak cüzlerin birleşmesinden oluşmaması gerekmektedir. Böylece ona göre ehad lafzıyla böyle bir birleşmenin Vacibu'l-Vücut için söz konusu olmadığı ortaya

konulmuştur. O halde O, oluşturucu unsurlardan, zihni ve harici cüzlerden münezzehtir (Hâdimî, 1017, vr. 97(b)).

Hâdimî, İbn Sînâ'nın ehad'dan sonra gelen samed lafzını Mebde-i Evvel'in ehad oluşu için zimni bir delil olarak gösterdiğini düşünmektedir (Hâdimî, 1017, vr. 98(b)). Hâdimî, bunu şu şekilde açıklamaktadır: “Çünkü cevfi ve derinliği olmak cüzlerin kapsamıyla ve üç tanımla (en, boy ve derinlik) tasavvur edilebilir. Yani hüve ve mebde, ehad'dır, çünkü o, hiç cevfi, derinliği olmayıp içi dolu olan anlamında sameddir, hiç cevfi, derinliği olmayıp içi dolu olan ise ehad'dır.” (Hâdimî, 1017, vr. 98(a)). O halde en, boy ve derinlik, cüzlerin birleşmesinden oluşanlar için geçerlidir. Ancak Mebde-i Evvel'in, bu özelliklerden münezzehtir olması yönüyle ehad olması gereklidir.

Hâdimî, sadece samed lafzının değil ayetin devamında gelen doğmamış ve doğurmamış lafızlarının da onun birliğine işaret ettiğini söylemektedir. Nitekim O, bölünme kabul etmediği için O'ndan mislinin doğması söz konusu değildir. Zaten misli doğmuş olsaydı, O'nun da başkasından doğması gerekirdi ki bu durumda O, mebde olmazdı. Ayrıca O'ndan mislinin doğması mahiyet yönünden O'na bir şeyin ortak olması anlamına da gelmektedir. Bu ortaklık ise, O'nun ehadiyetine zarar vermektedir (Hâdimî, 1017, vr. 99(a)- 99(b)).

Hâdimî, ayrıca son ayette geçen İbn Sînâ'nın “varlık yönünden hiçbir şey ona eşit olamaz.” (İbn Sînâ, 2002, s. 82; Hâdimî, 1017, vr. 100(b) sözünün de O'nun ehadiyetini tasdik ettiğini belirtmektedir. Ona göre her yönden müsaviliğin reddedilmesi suretiyle O'nun ehadiyeti tasdik edilmiştir.

Sonuç olarak Hâdimî, varlık-mahiyet ayrımı konusunda İbn Sînâ ile aynı fikirleri paylaşmakta ve Vacibu'l-Vücut için varlığından ayrı bir mahiyetinin olamayacağı belirtmektedir. Ayrıca onun birlik konusunda da benzer bir yaklaşım ile ehadın her yönden birliğe işaret ettiğini değinerek vahdetten son sınır olduğunu ortaya koyarak, İbn Sînâ ile aynı çizgi içerisinde yer aldığını söyleyebiliriz. Nasıl ki hüve lafzının devamında bir açıklayıcı olarak Allah lafzı geliyorsa onun ardından gelen ehad lafzı onun için bir açıklama olurken; geri kalan üç ayette Allah lafzını bütün boyutlarıyla açıklamanın yanı sıra vahdetin sınırları da ortaya konulmaktadır. Bu konuda hem İbn Sînâ hem de Hâdimî, ehad'a özel bir önem vermekte ve geri kalan ayetleri de onun birliğinin bir nevi tanımı olarak ele almaktadırlar.

Sonuç

İbn Sînâ'nın İhlâs sûresine yazmış ve 18.yy yaşamış olan Hâdimî, “felsefenin bütünün şeriata muhalif olmadığını söylemiş ve buna örnek olarak İlahiyat, tıp ve astronomi bilimlerini göstermiştir. Yazılarında zaman zaman bazı kelimelerin görüşlerine atıflarda bulunmuş, hadislerden yararlanmış, farklı türlerdeki eserleri kaynak göstermiştir. İlaveten İbn Sina'nın tefsirinde ortaya koyduğu düşüncelerini, mantiki önermelerle de zenginleştirmiştir. Onun yaptığı bu şerh, Osmanlı düşüncesinin sentezci yapısına da güzel bir örnek teşkil etmektedir.

Hâdimî, hikmetin tanımı, akıl sınıflamaları ve bilgi meselesi gibi felsefenin en temel konularında İslam filozoflarının görüşlerinden yararlanmış, onların kullandıkları kavramları kullanmıştır. Ayrıca ilme'l-yakine akıl ve naklin her ikisine de başvurarak ulaşılabileceğini belirterek de din ile felsefeyi uzlaştırma çabasını ortaya koymuştur.

Hâdimî, İhlâs Sûresine yaptığı hâşiyede, İbn Sînâ gibi varlık, yaratma ve birlik gibi konuları ele almıştır. İlk olarak ele alınan varlık meselesinde İbn Sînâ ile benzer bir düşünceye sahip olduğunu söylememiz mümkündür. Nitekim Hâdimî, Vacib-mümkün ayrımında onun fikirlerini güzel bir şekilde açıklamakta ve böyle bir ayrıma gidilmediği takdirde tercihe eden olmaksızın bir tercih fikrinin ortaya çıkacağını ve teselsülün önüne geçilemeyeceğini söylemek suretiyle bu ayrımı kabul ettiğini ima etmektedir. Ayrıca onun, vacib-mümkün ayrımı temelinde şekillenen mahiyet-vücut ayrımına gelince Hâdimî, kelimelerin ve Eşari'nin görüşlerine yer vermekle birlikte İbn Sînâ'nın bu ayrımına katılmakta ve Vacibü'l-Vücut'da hüve hüve olmasının bir gereği olarak varlığı ile mahiyetinin aynı olduğuna işaret etmektedir.

Yaratma meselesine gelince Hâdimî, bu hâşiyesinde sudûr nazariyesinde bazı müşküllerin olduğunu belirtmekle birlikte, onun bu teoriyi ne tamamen reddettiğini gösteren bir cümle ne de kesin olarak kabul ettiğini söyleyen bir ibaresine rastlanmamıştır. Ancak onun her şeyin Allah'tan bir tertip üzere sudûr etmesinin her şeyin Allah'a dayandığı gerçeğini değiştirmeyeceğini ifade etmesi onun daha ziyade yaratma fikrine yakın olduğunu göstermektedir.

İlaveten Hâdimî, İbn Sînâ'nın ilah oluşun bir gereği olarak başkasının zorunlu varlığa intisabının nasıllığı konusunda ondan ayrılmaktadır. O, İbn Sînâ'nın bu intisabın iradi ve ihtiyari değil, icabi olduğunu görüşüne katılmamaktadır. Hâdimî, İbn Sînâ'nın bu konuda yanıldığını düşünmektedir.

İbn Sînâ'nın bu düşüncesinin Allah'ın mutlak ilah oluşuna hâlel getireceğini söylemekle birlikte, İbn Sînâ'nın bu sözünün ince bir derinliği olduğunu söylemeyi de ihmal etmemektedir. Bu şekilde aslında yaratma konusunda İbn Sînâ'yı eleştirir gibi gözükmekle birlikte aslında Kemal paşazade gibi Mucibü'n-biz-Zat derken İbn Sînâ'nın Allah'ın iradesini yok saymadığını buradaki zorunluluğun onun hikmetinden kaynaklandığı konusunda onunla aynı fikirde olduğunu söyleyebiliriz.

Hâdimî'nin birlik anlayışına gelince hemen hemen İbn Sînâ'yı takip eden bir tavır sergilemektedir. Birlikten, hem zihinde hem dışarıda, hem zat yönünden hem sıfat yönünden, hem nev'an hem de şahsen birliğin kastedildiğini söylemek suretiyle İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşlerini paylaşmaktadır.

Sonuç olarak Hâdimî, İbn Sînâ'nın felsefi olarak yorumladığı İhlâs sûresine yazmış olduğu şerhiyle felsefeye olan ilgisini ortaya koymaktadır. Hatta yaptığı yorumlarla felsefenin göz ardı edildiği bir dönemde yaşamasına rağmen felsefe yapılabildiğini göstermektedir. Bütün bunlardan yola çıkarak onu, İbn Sînâ geleneğine mensup bir âlimler arasında zikredebiliriz.

Kaynaklar

- *Mevsuatu Tabakati'l-Fukaha* (1422), 12, 315- 316.Kum: Müessesetü'l-İmam Es-Sadık.
- Akseki, A.H. (23 Mart 1949- 2 Kasım 1949). "İslam-Türk Filozofu İbn Sînâ'nın İhlâs Tefsiri, Tercüme ve Şerh". İstanbul: Selamet.
- Alper, Ö. (2008). *İbn Sînâ*. İstanbul: İSAM.
- Alper, Ö. (1999). "İbn Sînâ(Eserleri)". İstanbul: Diyanet İslam Ansiklopedisi,20, 337-345.
- Altıntaş, H. (2008). *İbn Sînâ Metafizigi*. Ankara: Elis Yayınları.
- Anay, H. (1994). *Celeddin Devvanî Hayatı, Eserleri, Ahlak Ve Siyaset Düşüncesi*. İstanbul: Basılmamış Doktora Tezi.
- Atay, H.(2001).*İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Atay, H. (1974). *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basım Evi.
- Aydın, M. (2006). *Ebû Sâid Muhammed el-Hâdimî'nin Hayatı, Eserleri Ve Tasavvufi Görüşleri*. Ankara: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Ayvalı, R. (1993\2). "Hâdimî'nin İlmi Şahsiyetinin Teşekkülüne Tesir Eden Amiller". Konya: *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 113-119.

- Bekiroğlu, H. (2013). “Bir Felsefî Tefsir Örneği Olarak Muhammed Hâdimî'nin İbn Sînâ'ya Ait İhlâs Sûresi Tefsirine Hâşiyesi”. Çorum: *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 12, 23, 127-154.
- Bursalı, M. (1972). *Osmanlı Müellifleri*, (Sad: A. F. Yavuz-İsmail Özen), c. 1-3. İstanbul: Meral Yayınları.
- Cürcânî, S. Ş. (2011). *Şerhu'l-Mevakıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Kırk Gece Yayınları.
- Durusoy, A. (1999). “İbn Sînâ(felsefesi)”. İstanbul: Diyanet İslam Ansiklopedisi, 20, 322-331.
- Durusoy, A. (1999). “Hüviyet”. İstanbul: Diyanet İslam Ansiklopedisi, 19, 68-69.
- Ebherî, E. (t.y.). *Açıklamalı İsağoci Tercemesi (Kırık Mana) Mantık Terimleri Sözlüğü İlaveli*. çev. Talha Alp. İstanbul: Kurtiş Matbaacılık.
- Göktaş, S. (1985). *Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî ve Hadim*. Konya: Mibaş Basımevi.
- Görgün, T.(2003a).*Anlam Ve Yorum*. İstanbul: Gelenek Yayınları.
- Görgün, T. (2003b). ”Mahiyet”. Ankara: Diyanet İslam Ansiklopedisi, 27, 336-338.
- Görkaş, İ. (2009 (Bahar)). ”Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin Hikmet Anlayışı ve Felsefeye Bakışı”. Konya: *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 25, 229- 257.
- Görkaş, İ. (2005). *Ebû Saîd Hâdimî'de Bilgi Meselesi*. Konya: Basılmamış Doktora Tezi.
- Güney, A. F. (2008). *İbn Sînâ'dan Elmalılı'ya İhlâs Sûresi Felsefî Tefsir Geleneği -Bir Varlık İdraknin Zemin Olarak İhlâs Sûresi Tefsiri-*. İstanbul: Basılmamış Doktora Tezi.
- Güzel, A. (2001). “Kelam Ve Tasavvuf Açısından Tevhid”. Kayseri: *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11, 193-209.
- Hâdimî.(1318). *Tarikat-ı Muhammediyye Şerhi: El-Berikatü'l-Mahmudiyye Fî Şerhi-t-Tarikati'l-Muhammediyye*,1-2. Dârülhilâfetilaliyye: Matbaa-i Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye.
- Hâdimî.(1989). *Berika*. (çev. Bedreddin Çetiner, Hasan Ege, Seyfeddin Oğuz). I-V. İstanbul: Kahraman Yayınları.
- Hâdimî. (1017) Hâşiye ala Tefsiri Sûreti'l-İhlâs li'İbn Sînâ. Reşid Efendi. (yazma).
- Hadimoğlu, N. (1983). *Hadim ve Hadimliler Bibliyografyası*. Ankara: Ayyıldız Matbaası
- İbn Sina. (2002). “Tefsiru Sûreti'l-İhlâs li-Şeyh Ebi Ali b.El-Hüseyn b.Abdillah b.Sina”. *Mecelletü's-Şeria ve'd- Dirasati'l-İslâmiyye* içerisinde, Tahkik Eden: Abdullah el-Abdurrahman el-Hatib. Câmîatü'l-Küveyt (Kuwait University), c. 17, 51, 71-85.

220 • 18.ASIR OSMANLI DÜŞÜNÇESİNDE BİR İBN SÎNÂ ŞÂRİHİ: EBÛ SAÎD HÂDİMÎ VE İHLÂS SÛRESİ HÂŞİYESİ

- İbn Sînâ. (2004). *Kitabu'ş-Şifâ (Metafizik I)*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ. (2013). *en-Necât*, çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- İlyasov, R. (2008). *Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin Kurân'ı Yorumlama Yöntemi*, İstanbul: Basılmamış Doktora Tezi.
- Kaya, D. (2004). "Hâdimî". *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 4, 328.
- Kaya, M. (2009). "Sudûr". Ankara: Diyanet İslam Ansiklopedisi, 37, 467- 468.
- Kemal Paşazâde. (1987). *Tehâfüt Hâşiyesi-Hâşiyeye alâ Tahâfüt al-Falâsifa-*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Kindi. (1994). *Felsefi Risaleler*. (çev. Mahmut Kaya). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Maraş, İ. (2008). "İbn Sînâ Felsefesinde Bir(Vahid) Ve Birlik (Vahde) Anlayışı". Ankara: *Dini Araştırmalar*, c.10, 30, 41-54.
- Muslu, R. (2001). "Ebû Saîd Muhammed Hâdimî ve Nakşibendilik Risâlesi'nin Tahlili". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, 197- 220.
- Nabi, M. N. (2010). Plotinus ve İbni Sina'nın Felsefi Sistemlerinde Sudûr Nazariyesi. çev. Osman Elmalı, H. Ömer Özden. Erzurum: *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 33, 221- 227.
- Önder, M. (1969). *Büyük Âlim Hz.Hâdimî Hayatı Ve Eserleri*. Ankara: Güven Matbaası.
- Özönder, H. (1990). *Konya Velileri*. Konya Kuzucular Ofset.
- Sak, İ. (1997). "Osmanlı Döneminden Günümüze Hâdim". Konya: *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 4, 169- 180.
- Sak, İ. (2003). "Şehdi Osman Efendinin Hadim Kütüphanesine Vakfettiği Eserler". Konya: *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10, 83- 132.
- Sarıkaya, Y. (2008). *Ebû Saîd El-Hâdimî; Merkez İle Taşra Arasında Bir Osmanlı Âlimi*, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Sözen, K. (1998). "Fârâbî'de Akıl ve Aklın Önemi". Isparta: *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 65- 80.
- Şimşek, H. İ. (2010). *Muhammed Hâdimî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri*. Konya: SADAV (Sosyal Araştırma ve Dayanışma Vakfı).
- Taşçı, E. (2011). *Osmanlı Düşüncesinde İbn Sînâ Şârihlerinden Hâdimî Ve İhlâs Sûresi Hâşiyesi*. Ankara: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Uz, M. A. (1995). *Konya Âlimler Ve Veliler*, 1- 2. Konya: Alagöz Yayınları.
- Üremiş, A. "Yeni Bilgiler Işığında Trabzonlu Köseç Ahmed Dede". *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. 19, 175- 191.
- Yayla, M. (1997). "Hâdimî, Ebû Saîd". İstanbul: Diyanet İslam Ansiklopedisi. 15, 24- 26.

TANIMLARI ÜZERİNDEN TEFSİR İLMİNİN MAHİYETİNE İLİŞKİN BİR DEĞERLENDİRME

Sıddık BAYSAL*

Öz

Bu makalede tefsirin müdevven bir ilim mi yoksa diğer İslamî ilimlerin toplamından zuhur eden tikel bir marifet mi olduğu meselesi, betimleyicilik hususiyetinin yüksek olmasından ötürü tefsir ilminin tanımları üzerinden ele alınmıştır. Tarihte olduğu gibi günümüzde de bu tartışmanın odağında tefsirin eczâ-i ulûmu yani ilimlerin temel unsurlarını taşıyıp taşımadığı meselesi yatmaktadır. Eczâ-i ulûm, ilimlerin mevzusu, mesâili ve mebâdîdir. Tefsirin bir ilim olduğunu savunanlar, onun bu unsurların tamamını taşıdığını iddia ederlerken karşıt fikri benimseyenler bu kıstası kısmen karşıladığını, dolayısıyla müdevven bir ilim değıl de tikel bir marifet olarak kabul edilmesi gerektiğini öne sürmektedirler. Tarihte ve günümüzde söz konusu tartışma bu çerçevede sürdürüldüğü için bu çalışmada da konu aynı bağlamda işlenmiştir. Araştırmanın neticesinde tefsirin söz konusu kıstasların tamamını karşıladığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu itibarla tefsir marifet türünden tikel bir bilgi birikimi değıldir; bilakis müdevven bir ilimdir.

Anahtar Kelimler: Tefsir, te'vîl, ilim, mevzu, mesâil, mebâdî (küllî kaide), usûl

Abstract

A Debate on the Commentary Matter of Being a Science or Not in the Frame of its Definition

Commentary the verses of holy Quran was a debatable issue in terms of its scientific identity since a long time ago. Some scientists have claimed that the science of commentary the verses of Quran is not a science because it does not go under a certain grand and comprehensive topic. In addition, these issues go under the title of the major topic and the principles identify their origins. They see it as a forgiving science which benefits from the rules of high science or they are pieces of information which emerge from other sciences. However, this opinion is not accepted in general. Actually, the idea that assumes commentary the verses of Quran is an entire and separate science has got a high percentage of agreement. Yet, the actual situation shows us who has

* AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tefsir Ana Bilim Dalı Doktora Öğrencisi, sbaysal72@mynet.com.tr

knowledge on the other Islamic sciences, history, linguistics, rhetoric and the other positive human sciences because it possesses the legal conversation in the holy Quran and has the power and efficiency in commentary all the verses of holy Quran according to their specialty. It paves the way to using the holy Quran as though it is the position of confirmation for all the ideas whether they were relied upon the holy Quran or not. Therefore, clarifying this issue (whether it is a science or not) must be done in order to avoid the actual and negative issue. Showing the characteristics of this science and its efficiency in this respect will prevent the rest of the sciences from entering the field of commentary.

Key Words: commentary, science, interpretation, topic, issues, principles, method

SUNUŞ

Bu çalışmada, tefsirin müdevven bir ilim mi yoksa diğer İslam ilimlerinin toplamından zuhur eden ve tesâmüh gereği ilim kabul edilmesi önerilen cüz'î/tikel bir bilgi mi olduğu meselesi¹ ele alınacaktır (İbn Âşûr 1984: I/12; ez-Zehebî: I/25; Demirci 2012: 202).

Bıraktığı ilk izlenimin aksine bu mesele, İslam âlimlerinin kendi aralarında tartıştıkları salt entelektüel bir mesele değildir; bilakis bireysel ve toplumsal karşılıkları olan gayet önemli bir meseledir. Çünkü tefsirin müdevven bir ilim olarak tanımlanmaması, nasıl tahsil edildiğine bakılmaksızın Kur'an'dan çıkarılan her türlü mananın murad-ı ilâhî olduğu iddiasıyla bireylere ve topluma teklif edilmesine zemin hazırlamaktadır ki bu manalara batınî aydınlanmalar, mezhebî söylemler ve ideolojik kurgular başta olmak üzere her türlü sübjektif ve anakronik yorumlar dâhildir. Birey ve cemaatlerin inanç dünyalarını ve pratik hayatlarını bu yorumların biçimlediği düşünülürken meselenin ciddiyeti daha iyi anlaşılmalıdır. Zira indirgemeci bir zihniyetle Kur'an'dan çıkarılan anakronik ve sübjektif yorumların tefsir iddiasıyla mutlaklaştırılması toplumun inanç kamplarına bölünmesine yol açabilmektedir. Bu noktada tefsire çok önemli görevler düşmektedir. Çünkü söz konusu sorun Kur'an'ın hoyratça ve pervasızca yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Kur'an'ın açıklanması (keşfi ve beyânî) ve yorumlanması (te'vîli) ise tefsirin görevidir.

Tefsirin ne olduğu meselesi bir mahiyet araştırmasıdır (Gazâlî 2002: 98).

1 Bu bağlamda İslami İlimler Araştırma Vakfı 2010 yılında "*Tefsir Nasıl Bir İlimdir?*" konulu bir tartışmalı ilmi toplantı düzenlemiş; uzmanlık alanları bizatihi tefsir olan akademisyenler bu toplantıda mahiyeti ve işlevi itibarıyla tefsiri müzakere etmişlerdir. Söz konusu toplantının bildirileri, *Tefsir Nasıl Bir İlimdir?* ismiyle Ensar yayınları tarafından 2011 yılında yayımlanmıştır.

Herhangi bir şeyin mahiyetini yani zâtî ve ‘arızî unsurlarını gayet veciz ama bir o kadar da kuşatıcı bir dille anlatan ifadeler ise tanım ifadeleridir. Bu itibarla tefsir ilminin ne olduğuna dair bilgiler bu ilmin tanımlarında aranacaktır. Ancak bu hacimdeki bir çalışmada tefsire ilişkin tüm tanımları değerlendirme imkânı yoktur. Bu nedenle konu, sınırlı sayıdaki örnek üzerinden işlenecektir. Bahsi geçen örnekler, Ebu Hayyân (ö. 745/1344), Taftazânî (ö. 972/1392), Zerkeşî (ö. 794/1392), Kafiyecî (ö. 897/1474) ve Suyûtî'nin (ö. 911/1115) tefsir tanımlarıdır.

Bu araştırma tefsiri, müdevven bir ilim veya tikel bir marifet olması bakımından konu edindiği için de öncelikle ilim kavramı açılacaktır.

1. İLİM NEDİR?

Hüseyin Atay, ulemanın örfünde çeşitli şekillerde tanımlanan ilim kavramının genel itibarıyla üç maddede özetlenebileceğini düşünmektedir. Ona göre;

- İlimle ilk olarak hal kastedilir ki bu durumda ilim süreksiz olan, zamanla değişen ve unutulup giden bir idrak ve kavrayıştır.
- İkinci olarak ilim, malum anlamında bilinene delalet eder; çoğulu malumattır; Türkçe karşılığı bilgidir. Fakat bu bilgi tikelidir. Bu tür bilgiye sahip olan kimse kendine doğrudan bildiği nesne/konu sorulduğunda cevaplayabilir; fakat bilgisi melekeye dönüşmeyip mücerret bilgi düzeyinde kaldığı için benzer veya farklı nesnelere nüfuz edemez.
- Üçüncü olarak ilim uzun çalışmalarla kazanılan bir melekedir; ilkeler, prensipler ve kanunlar bütünüdür. Bu kanun ve ilkelerle âlim/bilen tikel meseleleri -tahsil etmemiş olsa dahi- idrak edebilir (Atay 1980: sa. 4, s. 3; Tehânevî ths.: I/3-4, II/1219; Kara 2001: 211).

Burada ilimden maksat da konusu, amacı, küllî kaideleri ve yöntemleri olan ve mesele haline getirdiği bilgileri amaç ve küllî kaidelerine göre tasnif edip ele aldığı tümel konuya dâhil eden sistemli bir yapıdır (Kutlu 2005: 31; Kâtip Çelebi 1941: I/3-4; Tehânevî ths: II/1219). Bu niteliklere sahip yapılara literatürde müdevven ilim denmektedir. Tehânevî müdevven ilim tabirinin ister kavram ister hüküm olsun tümelin, ister tasavvur ister tasdik² olsun mürekkebin ve delilleriyle meselelerin idrakini ifade ettiğini, idrakin ise

2 Tasavvur, bir şeyin suretinin zihinde oluşmasıdır; mahiyeti hakkında yargıda bulunmaksızın bir şeyin olduğu hal üzere idrak edilmesidir. Tasdikse tasavvurlar arasında ilişkiler kurarak hüküm vermektir. Şu halde tasdikte hem tasvir hem de hüküm vardır. (Bkz. Kutbeddin er-Râzî, *Şerhu 'ş-Şemsiyye*, Mahmut Bey Matbaası, İst. 1288, s. 6.)

gelişmiş ve yerleşmiş bir meleke³ gerektirdiğini belirtmektedir (Tehânevî ths: I/3-4, II/1219; Kara 2001: 211; Kâtip Çelebi 1941: I/44). İlimler bu yönleriyle tasnif ve talep edilirler (İbn Sina 1992: 95; Kâtip Çelebi 1941: 3-10; Gazâlî 2002: 100-102; Suyûtî 1996: II/1193-1196; Atay 1983: 193).

2. ECZÂU'L-ULÛM (İLİMLERİN ASLÎ UNSURLARI)

İlim mefhumunun tanımı göstermiştir ki bir tikel bilgi yığınının müdevven bir ilim kabul edilebilmesi için eczâ-i ulûm denen ilimlerin aslî unsurlarını taşıması gerekmektedir. Eczâ-i ulûmdan maksat mevzu, mesâil, küllî kaideler ve makâsıddır.

Bu unsurlardan mevzu, zâtî arazları itibarıyla ilimlerin araştırdığı şeydir. Bir ilmin ele aldığı bütün tikel meseleler, zâtî veya 'arızî bir bağla tümel bir mevzunun altında birleşirler; dolayısıyla bir veya daha fazla cihetten o mevzuya dâhil ve daireler (Gazâlî 2002: 100-102; Tehânevî ths: II/1525; Kâtip Çelebi 1941: I/6-7).

Zâtî 'arazların konularla biraraya gelmesinden ibaret olan mesâil, mesele sözcüğünün çoğuludur; diğer bir ifade ile ilim dallarının temellendirildiği önermelerdir. Her ilimde cevabı aranan şey budur. Mesele tabiri, klasik eserlerde konu başlıkları olarak da kullanılmıştır (Gazâlî 2002: 100-102; Kâtip Çelebi 1941: I/9-10; Tehânevî ths: II/1525).

Mebde' sözcüğünün çoğulu olan mebâdi ise ilimlerin problem çözme işlemlerine kanıt teşkil eden temel öncüllerdir. İstılahta bunlara küllî kaideler denir. Bu kaideler ilmin ana konusunu ve ona dâhil olan meselelerin sınırlarını, cüzlerini, zâtî 'arazlarını, bedîhî ve nazârî öncüllerini, kısaca neleri içerip neleri dışarıda bırakacağını belirleyen temel ve umumî ilkelerdir (Gazâlî 2002: 100-102; Kâtip Çelebi 1941: I/9; Tehânevî ths: II/384, 1525; Bakır: XXIV/205-210; Kâfiyecî 1989: 69; Eren 2013: 15). Küllî olmaları hasebiyle o ilimle ilgili tüm cüz'î kaideleri kapsamaktadırlar. Şer'i ilimlerde bu durum usûlün furû'u şamil, fûru'un da usûle tabi olması şeklinde tezahür etmektedir. Bir ilim, kendinden hâsıl olan (tasavvurfî) ilkeleri esas alabileceği gibi üst ilimlerin (tasdîkî) ilkelerini de kullanabilir (Gazâlî 2002: 100-102; Tehânevî ths: II/1525). Tasavvurfî kaideler, o ilmin mevzusu ve cüzleridir; tasdîkî kaidelerse önsel/apaçık (apriori) ve doğruluğu önsel olmayıp sonradan delille kanıtlananlar (aposteriori) olmak üzere ikiye ayrılırlar (Bolay 2013: 23, 292).

3 Meleke, herhangi bir şeyin bir yere iyice nüfuz edip yerleşmesi anlamına gelir ki artık oradan onun zail olması çok zordur; egzersiz ve tekrar ile bir şeyin iyice zihne kazanmasıdır (Tehânevî ths: II/1642).

İlimler arasında küllî kaideler düzeyinde gerçekleşen ilişkiler ağı bir ilmin mevzusunu açıklayabilmek için münasebet kuracağı ilimleri ve disiplinleri de belirlemektedir (Kâfiyecî 1989: 10-12). Bu itibarla herhangi bir ilmin meselesi başka bir ilim tarafından o ilmin usûl ve kaidelerince uyarlanarak kullanılabilir. Matematiksel işlemlerin ferâiz (miras hukuku) namına kullanılması gibi. Bu durum matematiği ferâize indirgemediği gibi ferâizi de matematiğe dönüştürmez.

Esasen yukarıdaki üç unsurun içinde zımnen makasid (amaçlar) da vardır. Konunun mahiyeti, konuya ilişkin zâtî arazlar ve meselelerin konu ile irtibat gerekçeleri mevzubahis edilmek suretiyle o ilmin öncelikleri, buradan da zâtî ve ‘arızî hedefleri belirlenir. Âlimler, bir ilmin hangi maksatlarla tahsil edileceği üzerinde özenle durmuşlar; bu itibarla o ilmi tahsil etmenin gerekliliğini farz, vacip, mendup, mezmum gibi hüküm, değer ve hiyerarşi ifade eden terimlerle anlatmışlardır (Gazâlî 1974: I/43-45, 48, 77; Kâtip Çelebi 1941: 10, 327; Kâfiyecî 1989: 13-15; Suyûtî 1996: II/1195).

3. TEFSİRİN NE OLDUĞUNA DAİR İSLAM BİLGİNLERİNİN GÖRÜŞLERİ

‘Tefsirin ne olduğu’ ibaresinden maksat, onun tikel bir marifet mi yoksa müdevven bir ilim mi olduğudur. İslam bilginleri bu konuda iki farklı görüş ileri sürmüşlerdir. Bunlardan ilkinde göre tefsir eczâ-i ulûm kıstasını tam olarak karşılamadığı için müdevven bir ilim değildir; bilakis tikel bir marifettir veya Ulûmu’l-Kur’an ya da Ulûmu’l-Hadis’in fasıllarından biridir. Onun ilim sayılması müsamahadan ibarettir. Harezmi (ö. 232/847) ve Fârâbî (ö. 339/950) bu görüşün önde gelen temsilcileridir (Harezmi 1923: 5; Fârâbî 1931: 2).

Bu konudaki ikinci görüş, tefsirin bahsi geçen temel kıstasların tamamını karşıladığı, dolayısıyla müdevven bir ilim olarak telakki edilmesinin önünde hiçbir engelin bulunmadığı şeklindedir. İbn Hazm (ö. 456/1064), Zerkeşî, Kâfiyecî, Suyûtî, Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) ve İbn Âşûr (1879-1973) bu itibarla tefsiri müdevven bir ilim olarak nitelemişlerdir. Onların nazarında tefsir, konusu ve gayesinden ötürü ilimlerin en şerefliisidir; tahsili farz-ı kifâyedir; üstelik delaleti kat’idir. (İbn Hazm 1369: 78; Zerkeşî ths.: II/146-216; el-Kâfiyecî 1989: 54-55; Suyûtî 1996: II/1189-1224; Kâtip Çelebi 1941: 427; İbn Âşûr 1984: I/10-18). Gazâlî (ö. 505/1111) ise onun mütemmimât⁴ türünden bir ilim olduğunu düşünmektedir (Gazâlî 1974: I/48-50).

4 Gazali mütemmimat lafzıyla neyi kastettiğini tam olarak açıklamamaktadır. Ancak *İhyâ*’daki açıklamalarından onun hakikat ilmini gaye olarak telakki ettiği görülmektedir. Hadis, tefsir, fıkıh vb. ilimler bu nihai gayeye ulaştırılan vasıta ilimlerdir. Buradan hareketle onun mütemmimat lafzıyla ikincil veya yardımcı ilimleri kastettiğini söyleyebiliriz. (Bkz. Gazali 1974: I/48-50)

Günümüzde ise bu konudaki tartışmalar, daha ziyade tefsir usûlü bağlamında cereyan etmektedir. Moderniteyle birlikte bazı İslam bilginleri, Batı medeniyeti karşısında İslam dünyasının geri kalmışlığını dini ilimlerin modern vakiya temas etmekte yetersiz kalmasına bağlamışlardır. Onların nazarında İslam dünyasının ilerlemesinin tek yolu vardır. O da çağdaş durumu dikkate alarak Kur'an'ı yeniden yorumlamaktır. Ancak klasik ilmî gelenek ve kültür, araştırmacıların asli kaynaklara ulaşmalarını engellemektedir. Bu, İslamî ilimlerin metotları ile alakalı üstesinden gelinmesi gereken ciddi bir sorundur. Şu halde vakit kaybetmeden bu ilimlerin metotları gözden geçirilmelidir. İslamî ilimlere ve ilmî geleneğe içeriden yöneltilmiş bir eleştiri mahiyetindeki bu tespitin temsilcileri Afgânî (ö. 1897), Abduh (ö. 1905), Tantavî Cevherî (ö. 1940), Reşit Rıza (ö. 1935), İzzet Derveze (ö. 1984), Emin el-Hûlî (ö. 1966), Aişe Abdurrahman (ö. 1999), Halefullah (ö. 1997), Fazlurrahman (ö. 1988), Muhammed Arkoun, Hasan Hanefî ve Nasr Hamid Ebu Zeyd'dir. Bu ilim insanları, modern bireyin ve toplumun karşılaştığı problemlere cevap verebilecek bir Kur'an tefsiri için çağdaş durumu ve insanı dikkate alan metotların arayışına girmişlerdir. Bu bağlamda gerçekleştirdikleri çalışmalar ve ortaya attıkları tezler İslam dünyasında güncelliğini hâlâ muhafaza etmektedir (Paçacı 2008: 46-69; Demirci 2012: 226-274).

İçinde bulunduğumuz coğrafyada ise Mustafa Öztürk, tefsir ilminin kendine has bir usulünün olmadığını; tefsir usûlü kategorisinde değerlendirilen Ulûmu'l-Kur'an kitaplarının ise usûlden ziyade usûlsüzlüğü çağrıştırdığını öne sürmektedir. Ona göre klasik yaklaşım tefsiri, Ulûmu'l-Hadis veya Ulûmu'l-Kur'an'ın fasıllarına indirgemektedir (Öztürk 2011: 99-121; Suyûtî 1996: II/1189-1292; Zerkeşî ths.: II/146-216; Zerkânî 1995: II/6- 27).

Buna karşın Halis Albayrak, Mehmet Paçacı, Muhsin Demirci ve uzmanlık alanı tefsir olan pek çok ilim insanı tefsir ilmini usûl açısından incelemiş ve onun özgün bir usûlünün olduğu hakikatini teslim etmişlerdir (Demirci 2012: 201-276; Albayrak 1998: 89-172; Paçacı 2008: 1-18, 45-69, 111-146). Ahmet Nedim Serinsu ise Kur'an'ın tarihsel bağlamı hakkındaki çalışmalarıyla hem tefsirin köklü bir ilim olduğu meselesine hem de metot konusuna kayda değer düzeyde açıklık kazandırmıştır (Serinsu 2008). İslam düşünce tarihinde bu konuda lehte veya aleyhte görüş bildiren daha pek

çok ilim insanı⁵ bulunmakla birlikte bu çalışmanın sınırları her birine atıfta bulunmaya izin vermemektedir.

4. TANIMLARI ÜZERİNDEN TEFSİRİN MAHİYETİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Keşfu'z-Zunûn müellifinin tespitleri, teamül olarak tefsirin mahiyetine dair tartışmaları müfessirlerin bu ilmin tanımları üzerinden yürüttüklerini göstermektedir (Kâtip Çelebi 1941: I/427-428). Esasen bu son derece isabetli bir tercihtir. Çünkü tanım, konu edindiği nesnenin ne olduğuna dair en veciz ve doğrudan bilgiyi içermekte, onu bir yandan bütün fertlerini kapsayacak şekilde ortaya koyarken diğer taraftan da benzerlerinden ayırt etmemize yarayan hassalarını haysiyet⁶ kayıtlarıyla tanımın fasılları makamında zikretmektedir. Ayrıca ilmin konusuyla ilintili ‘arızî meseleleri ve ona eklenen cüzleri nasıl ve ne itibarla işlediğine dair metot bilgileri sunmaktadır (Öner 1986: 36-42; Tehânevî ths.: I/623-625).⁷ İslam bilginleri tefsirin cinsini, fasıllarını, zâtî veya ‘arızî meselelerini ve gayesini geliştirdikleri tanımlara yansıtmaya çalışmışlardır (Kâtip Çelebi 1941: I/427-428). Bu tanımlar, o tanımları yapan veya benimseyen müfessirin tefsir ilminin mahiyeti hakkındaki düşüncelerinin formülleşmiş halleridir. Aşağıda bu hususiyetleri içeren veya eksik olduğu gerekçesiyle tenkit edilen birkaç tanım verilmiştir. Bunlardan ilki Ebû Hayyân’a aittir. Onun tanımları şu şekildedir: “Tefsir, Kur’an lafızlarının telaffuz keyfiyetlerini, medlullerini, müfret veya mürekkep haldeyken terettüp eden hükümlerini, terkip halinde oluşan manaları ve bunlara eklenen tamamlayıcı unsurları araştıran bir ilimdir.” (Ebu Hayyân 1993: 10).

Taftazânî ise “murad-ı ilâhîye delalet cihetiyle kelimatahtaki lafızların ahvalinden bahseden ilme” (Sebt ths.: I/29) tefsir dendiğini tespit etmektedir.

5 Örneğin Câbir b. Hayyân *Kitâbu'l-Hudûd*'da, Kindî *Kitâbu Aksâmi'l-İlmi'l-İnsî*'de, İbn Ferîğun *Cevâmiu'l-Ulûm*'da, Ebu'l-Hasan el-Âmirî *el-I'lâm bi Mmenâkibi'l-İslâm*'da, İhvân-ı Safâ *Resâil*'de, Ebû Hayyân *et-Tevhîdî Risâle fi'l-Ulûm*'da, Beydâvî *Risâle fî Mevdûâti'l-Ulûm ve Ta'rîfihâ*'da, İbn Sînâ *Aksâmu'l-Ulûmi'l-Âliyye*'de, İbn Haldûn *Mukaddime*'de, Molla Lutfî *Risâle fi'l-Ulûmi's-Ser'iyye ve'l-Arabîyye*'de, Nev'î *Netâicu'l-Funûn*'da, Taşkôprizâde *Miftâhu's-Sâade*'de, Saçaklızâde'nin *Tertîbu'l-Ulûm*'da Kâtip Çelebi *Keşfu'z-Zunûn*'da bu konuyu işlemişlerdir. (Kutluer, “ilim”: 113).

6 Tanıma «من حيث» ifadesiyle giren ve konunun o ilim tarafından hangi yönleri ile işlendiğini gösteren, bu yönüyle o ilmin aynı konuyu işleyen diğer ilimlerden hangi itibarı gerekçelerle ayrıldığını ifade eden açıklama cümleciklerine haysiyet kaydı ismi verilmektedir. (Köksal 2008: 46).

7 Bu tip tanımlara mantıkta tam tanım/hadd denir. Ele aldığı nesneyi ontolojik veya epistemolojik gerekçelerle tam olarak ifade edemeyen tanımlara ise eksik tanım anlamında resim denir. Bkz. Öner 1986: 36-42

Zerkeşî'nin terminolojisinde tefsir, “Kur’an ayetlerinin, surelerinin, kıssalarının, bu konuda inen işaretlerin, Mekkî-Medenî tertibinin, muhkem ve müteşâbihinin, nâsîh ve mensûhunun, hâss ve âmmının, mutlak ve mukayyedinin, mücmel ve müfesserinin ilmidir.” (Zerkeşî ths.: II/148).

Kâfiyecî tefsirin “beşerin gücü nispetinde murada delalet bakımından Allah kelamının ahvalinden bahseden ilim” (Kâfiyecî 1989: 13) olduğunu ifade etmektedir.

Yukarıdaki tanımlar genel itibarıyla tefsiri Kur’an lafızlarının ahvalinden bahseden ilim şeklinde tarif etmektedir. Tefsire ilk eleştiri de bu noktadan yöneltilmiştir. Molla Fenârî, ilgili tanımlardaki lafızların ahvali terkininin açıklanması gerektiğini düşünmektedir. Zira Ebû Hayyân, Kur’an lafızlarının nutuk keyfiyetlerini de bu ahvale dâhil ederek kıraat konularını bütün olarak tefsirin meselesi haline getirmiştir. Oysa Kıraat ilmi, manadan ziyade fonetik ve morfolojiyle alakalıdır. Örneğin imâle, kasr, tûl, ihfâ, idğâm ve izhâr gibi meselelerin murada delaleti söz konusu değildir; bu itibarla tanımdan çıkarılmaları gerekir. Taftazânî geliştirdiği tanıma bu sorunu aşmak için “murad-ı ilâhîye delalet cihetiyle” şeklinde bir haysiyet kaydı koymuş; böylece ilâh-i murada delalet etmeyen meseleleri tanımın dışına itmiştir (Molla Fenârî 1325: 4-5, 54-55, 79; Kâtip Çelebi 1941: I/427-428).

Tefsirin murad-ı ilâhîye delalet cihetiyle lafızların ahvalinden bahseden bir ilim olması lafızların hangi itibarla işleneceğini belirtmektedir. Buradaki ahval ve delalet kayıtları, vahyin iniş hikâyesini anlatan rivayetleri ve lafız-delalet ilişkisini inceleyen dilbilimlerini tefsirin birincil kaynakları haline getirmektedir (Albayrak 2011: 78-85). Şu halde gerek bu rivayetler gerekse lafzın o anki anlamına tekabül eden dilsel veriler nass hükmündedir. Taftazânî bilinçli bir şekilde muradı Allah’a tahsis ederek tefsirin araştırdığı delaletin içtihadî yollarla keşfedilen delalet olmadığını, bilakis lafzın tarih içindeki ahvalinde tecessüm eden nassla sabit delalet olduğunu tespit etmeye çalışmıştır. Şu halde Taftazânî’ye göre tefsir, bulduğu her veriyi son haddine kadar kullanıp çok geniş bir sahada anlam üreten bir ilim değil, zaten tarih ve dille sabit olan medlulü yine o tarihin içinde, o günkü dilin imkân ve kıstaslarıyla tespit eden bir ilimdir; nassa müstenittir. Bu itibarla kaynakları Peygamber’in haberi, Peygamber’den (nakledilen) haberler ve sahabe kavilleridir (Ebu’l-Berekât 1998: II/229; Suyûtî 1996: II/1197-1208).

Molla Fenârî, tefsirin mahiyetine dair ikinci eleştirisini tefsir rivayetlerinin delaletinin kat’îliği noktasından yöneltmektedir. Zira tefsir rivayetleri âhad

haberlerdir; âhad haberlerin delaleti kat'î değildir; dolayısıyla ilâhî murada ancak zannî olarak delalet edebilirler. Zannî bildirimlere dayanarak da 'Allah'ın muradı şudur' denemez (Molla Fenârî 1325: 4-5, 54-55, 79; Kâtip Çelebi 1941: I/427-428). Şu halde tefsirin Allah'ın muradına kat'î surette delaletinden söz edilemez (Suyûtî 1996: II/1202). Diğer taraftan Kur'an'ın her bir lafzı için Hz. Peygamber'den ve sahabeden bir rivayet de yoktur.

Peki, bu durumda tefsir nasıl bir yöntem izleyecektir; acaba bu kategorideki lafızları ve ibareleri kendisine konu ve mesele edinmeyecek midir; eğer edinecekse bu tür lafız ve ibarelerin izahında nass dışında hangi delalet araçlarını kullanacaktır?

Sınırlı sayıdaki nassla Kur'an'ın tüm lafız ve ibarelerini ilişkilendirme imkânı yoktur. Buna rağmen vakıa ile sabittir ki tefsir, tüm Kur'an lafız ve ibarelerini konu edinmektedir. Burada bir paradoksun oluştuğunu düşünmek mümkündür. Zira nassa müstenit olması itibarıyla tefsirin delaleti kat'î bir ilim olduğunu söylemek, nass bulunmayan Kur'an lafız ve ibareleri hakkında yetkisiz olduğunu söylemektir. Oysa tefsir, nass dışındaki delalet araçlarını içine alacak şekilde genişleyerek ulûmu'l-Kur'an'da mutlak-mukayyet, âmm-hâss, muhkem-müteşabih, mücmel, müfesser, müşkil, hafî şeklinde tasnif edilen lafızların tamamını konu edinmiştir. Bu lafızların tamamının delaleti nassa müstenit değildir; nassa dayanmayanların delaleti de kat'î değildir. Âmm ve hâss konusu ile alakalı "Sebebin hususiliğine değil, lafzın umumiliğine itibar olunur." kaidesi bu tespiti desteklemektedir (Suyûtî İtkan 1996: I/92). Hatta Hanefi fakihleri muhkem ve müfesser dışındaki tüm lafızların te'vîl götüreceğini düşünmektedirler. İbarenin, iktizânın, işaretin, mefhum ve mantûkun delaletlerinin tespitinde yetki tümüyle te'vîle aittir (Ebu Zehra 1990: 109-154; Câbirî 2001: 79-96).

Tenakuz izlenimi veren bu durumun açıklanması gerekmektedir. Görüldüğü üzere vakıada tefsir, daimi surette mutlak delaletle dayanmamakta; vahyin kat'î delaletine tanıklık eden nassları bulamadığı hallerde muhtemel delaletle yönelmekte; bunun için de te'vîli kullanmaktadır. Şu halde tefsir, Kur'an bağlamında mutlak ve izâfî olmak üzere iki düzeyde delaleti araştırmaktadır. Mutlak delalette, Allah'ın muradıyla lafız arasındaki uygunluk nassla tespit edilmekte ve buna delalet-i kat'î denmekte; izâfî delalette ise usulüne uygun içtihat ve istinbatla (nassa müstenit zannı galiple) belirlenmekte ve buna da delalet-i zannî denmektedir (Suyûtî 1996: II/1197-1208). Ancak yukarıdaki tanımlar, zannî delaleti ihtiva etmediklerinden eksiktirler. Çünkü

mahiyet araştırmalarında nesnenin vakıadaki halini sorgulayan “ما/ nedir?”, “هل/ var mıdır?”, “كيف/ nasıldır?” şeklindeki soruların cevaplarını eksik bırakmaktadırlar. Bu durumda tefsirin vakıadaki durumunu da kapsayacak tanımlarına ihtiyaç vardır. Suyutî'nin Zerkeşî'ye nispetle aktardığı ikinci tanım da bu ihtiyacın önemli ölçüde karşılandığı görölmektedir. O tanıma göre “Tefsir, Kur'an'ın anlaşılması, manalarının beyan edilmesi, hüküm ve hikmetlerinin istihraç edilmesiyle uğraşan; bunun için nahiv, sarf, beyân, usûl-i fıkıh, kıraat, esbâb-ı nüzul, nâsîh ve mensûh gibi ilimlerden yardım alan bir ilimdir.” (Suyûtî 1996: II/1191). Bu tarif, te'vîli de tefsirin içinde değerlendirmektedir. Usûl-i fikhın göreve çağırılması bunun göstergesidir. Ayrıca ‘hüküm ve hikmetlerin istihracı’ ibaresindeki istihraç lafzı da fıkıh ilminin terimidir ve te'vîle işaret etmektedir.

Zerkeşî gibi Kâfiyecî'nin düşüncesi de te'vîlin tefsir içinde mütalaa edilmesi gerektiği şeklindeydir. Ona göre tefsir iki kısma ayrılır: “İlki ancak, nakil ve işitmekle veya nüzul sebep ve hikâyelerini müşahede etmekle bilinen tefsirdir; sahabeye mahsustur. İkincisi ise dirayete taalluk eden, idraki ancak Arapçanın kaidelerini bilmekle mümkün olan te'vîldir; fukahâya mahsustur. Tefsirde nakil ve işitme olmaksızın konuşmak nasıl hata ise te'vilde de usûle riayet etmeden mücerret heva ile konuşmak hatadır. Ancak dil kurallarına uygun olarak manaları istinbat etmek fazilet ve kemaldendir.” (Kâfiyecî, 1989: 13; Kavak 2012: sa. 2, XXI/121-139; Gündüzöz 2005: sa. 2, V/215-229). şu halde delalet-i kat'î düzeyinde nassa istinat eden tefsir, delalet-i zannî düzeyinde te'vîle, (kıyas ve içtihada) dayanmaktadır. Bu bağlamda kullanacağı delilleri te'vîle dair külli kaideler belirlemektedir. Bu kaidelere aykırı olmamak kaydıyla her türlü akıl yürütme yöntemi, te'vîl yoluyla tefsirin başvurduğu temel referanslara ikincil kaynaklar olarak eklenmektedir. (Temsîlî, burhânî veya irfânî) kıyas; istihsan ve istislah; istikra, ta'lil ve üçüncü halin imkânsızlığı bahsi geçen akıl yürütme yöntemlerinden bazılarıdır.

Esasen tefsir ve te'vîli mahiyetleri farklı bilgiler şeklinde tasavvur eden bu tanımların merkezinde Mâturîdî'nin “tefsir, ayetlerden muradın bu olduğuna dair kesin bir kanaatle konuşmak ve bu konuda Allah'ı şahit tutmaktır. Müfessir eğer tespit ettiği manayı kat'î bir delile dayandırabilirse yaptığı tefsir sahih olur; aksi halde rey ile tefsir etmiş olur ki bu, (emin olmadığı şeye Allah'ı şahit tutmak anlamına geldiği için) nehyedilmiştir.” (Mâturîdî 2005: I/185) şeklindeki tanımı yatmaktadır.

Yukarıdaki tanımlar müdevven bir ilim olduğu esprisine müstenit olduğu için tefsirin eczâ-i ulûm açısından da incelenmesini gerekli kılmaktadır.

5. TEFSİR İLMİNİN KONUSU

İsfehânî (ö. 425/1034) bir ilmin konusu veya amacından dolayı âli/yüksek olduğunu örnekleriyle ifade ettikten sonra tefsirin konusu “muhtevasında geçmiş ve geleceğin bilgisi bulanana ne kadar tekrar edilirse edilsin dinleyeni ve okuyanı bıktırmayan her türlü hikmetin kaynağı Kur’an’dır.” (İsfehânî 2011: 102; Suyûtî 1996: II/1195) demektedir.

Ebû Hayyân’a göre ise tefsirin konusu Kur’an lafızlarının ahvalidir. Zira tanımda cinse tekabül eden ‘ilim’ kelimesi cümlenin yüklemidir ve onun bildirdiği eylemin gerçekleştiği alan (tefsir ilminin nesnesi) ‘Kur’an lafızlarının ahvâlî’dir (Suyûtî 1996: II/1191). Bu konuda Ebû Hayyân ve Zerkeşî aynı fikirdedir. Her ikisi de tefsirin lafızların ahvalini dil ve belagat, kıraat ve Ulûmu’l-Kur’an bağlamında araştırdığını düşünmektedir. Ebû Hayyân’ın nazarında bu ilimler tefsirin fasıllarıdır (Suyûtî 1996: II/1191).

İsfehânî’nin yukarıdaki açıklamaları da tefsirin konusuna dair herhangi bir haysiyet kaydı içermemekte; sadece konusunun Kur’an olduğunu belirtmektedir. Bu ifade muğlaktır; zira konusu Kur’an olan diğer ilimlerden tefsiri ayırt etmemize yarayacak haysiyet kayıtları içermemektedir. Taftazânî ve Kafıyecî’nin tanımlarına koydukları “murada delalet” kaydı bu muğlaklığı gidermeye yöneliktir. Çünkü bu kayıtlarla Kur’an, talep edilen manaya delalet ve lafızlarının ahvali şartıyla tefsirin konusu olmaktadır. O halde müfessir, fukaha gibi Kur’an’ı şer’î hükümler çıkarmak veya kelamcılar gibi kelamî görüşlerini temellendirmek ya da tarihçiler gibi bir olayın tarihî ve kronolojik bilgisine ulaşmak için incelemeyiz; bilakis indiği vasattaki anlamını tespit etmek için araştırır. Bunun için nüzul vakasını ve Kur’an lafızlarının delaletlerini anlatan rivayetleri kullanır. O rivayetlerin içerdiği bilgiyi test edebilmek önemli ölçüde ravilerin öykülerini bilmeye bağlıdır. Bu noktada tefsirin müracaat ettiği ilim cerh ve tadildir (Kâfiyecî 1989: 71; İbn Âşûr 1984: 12; Albayrak 1998: 121-154). Ancak Maturîdî, ravilerin (senetlerin) tenkidini esas alan bu yöntemle ilaveten metinlerin de tenkit edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Çünkü bir haberin doğruluğunu belirleyen unsur, salt ravilerin sayısı ve seciyesi değil aynı zamanda içeriğidir. Kaldı ki sahih bir senede uydurma bir haberi iliştiirmek de mümkündür. (Kutlu 2009: sa. 1, II/15).

Diğer taraftan Kur’an cevâmiu’l-kelimidir; yani sınırlı sayıdaki lafızla o lafızların nicel değerlerini defalarca aşan manalara delalet etmektedir ki bu manaların önemli bir kısmı nassla beyan edilmemiştir. Tefsir, bu lafız

ve ibareleri münkâd te'vîle açıklamaktadır. Bu, içtihat ve istinbat yoluyla mananın lafız veya ibareden çıkarılması demektir. Meşru ve makul sınırlar aşılmadıkça tefsir açısından bunda bir sakınca yoktur. Hatta tefsir usulüne uyulduğu sürece te'vîli kendisine tekit saymaktadır (Kâfiyecî 1989: 71; İbn Âşûr 1984: 12; Albayrak 1998: 121-154). Şu halde Kur'an'ın lafız ve ibarelerinin tamamı ilâhî murada delalet kaydıyla tefsir ilminin konusudur.

6. TEFSİR İLMİNİN MESELELERİ

Müfessirlere göre Kur'an'ın tüm lafız ve ibareleri tefsirin meselesidir (Kâfiyecî 1989: 14, 28). Kimi tefsir eserlerinin bazı ayetleri ihmal etmelerinden tefsir ilminin Kur'an'ın lafız ve ibarelerinin bir kısmını mesele edinmediği sonucu çıkarılmamalıdır. Zira bu, o eserlerin telif gerekçelerinden kaynaklanan 'arizî ve hususî bir durumdur; tefsirin mahiyetinden ortaya çıkan umumî bir kaide değildir. Örneğin Ahkâm tefsirlerinde sadece hukukî norm ifade eden ayetlerinin işlenmesi bu kategoriye özgü bir durumdur; geri kalan ayetlerin tefsirin sahası dışında kaldığı anlamına gelmemektedir.

7. TEFSİR İLMİNİN AMACI

Tefsir ilminin konusu altında sıralanan fasıllar, meselelerin mütalaa keyfiyetleri ve bu sırada takip edilen usûl genel bir amaca binaendir. İsfehânî bu amacı şöyle açıklamaktadır: "Tefsirin amacı, kopmaz bir kulpa sımsıkı tutunarak hakiki ve namütenahi saadete ulaşmaktır. Dünyevi ve uhrevi kemal(e erişme istenci) şer'î ve dinî ilimleri ihtiyaca dönüştürmektedir. Kur'an'ın bilgisine taalluk ettiği için tefsir, bu ilimlerin başında gelmektedir." (Suyûtî 1996: II/1196). İsfehânî gibi Kâfiyecî ve Kâtip Çelebi de tefsirin nazm-ı ilahinin bilgisini, dünya ve ahiret saadetini temin etmek için talep ettiğini ifade etmektedir (Kâfiyecî 1989: 55-56; Kâtip Çelebi 1941: I/427).

Şu halde tefsirin amacı, dünyevî ve uhrevî saadet için Allah'ın kelamındaki hakiki muradını (nassla) veya bu muradın ne olduğuna dair kat'î bir delil yoksa ona en yakın olduğu düşünülen muhtemel manayı (zannı galiple) tespit etmektir.

8. TEFSİR İLMİNİN KÜLLÎ KAİDELERİ

Dağınmık vaziyetteki bilgileri müdevven bir ilme dönüştüren temel ölçütler mevzu, mesâil ve makâsıddan ibaret değildir. O ilmi disipline edecek bir dizi küllî kaideye ihtiyaç vardır ki tefsir, bu bakımdan da tartışılmıştır. Tefsiri küllî kaideleri kendinden hâsıl olmadığı gerekçesiyle tenkit edenler, onun bu noktadaki ihtiyacını yüksek ilimlerden temin ettiğini ileri sürmüşlerdir. Onlara

234 • TANIMLARI ÜZERİNDEN TEFSİR İLMİNİN MAHİYETİNE İLİŞKİN BİR DEĞERLENDİRME

yollarla anlaşılır.

- Dil ve belagatle lafzın delaleti hakkında konuşmak reyle tefsir değildir.
- ‘Lafzın delaleti konulduğu manaya tabidir, mütekellimin iradesine değil’ karînesi, Kur’an lafızları söz konusu olduğunda geçerli değildir. Tefsirde aranan şey lafzın lügatte konulduğu mana değil, nefis-i mütekellimin muradıdır.
- Usûlüne uyulduğu takdirde selefin teamülüne istinaden Kur’an hakkında rey ile konuşmak (te’vîl) caizdir ve tefsir için bir te’kittir. Murat kaydının ilâhî murada taalluk etmesi hasebiyle mutlak ve mukayyet olmak üzere iki ciheti vardır ki mutlak gayba muttali olmak mümkün değildir; ancak mukayyet gayba deliller doğrultusunda te’vîl getirilebilir.
- Kur’an lafızları söz konusu olduğunda delalet, kat’î surette iradeye tabidir ve burada delaletle muhatabın idrak ve kudretine bağlı delalet kastedilir.
- Müfredin ilme taalluk etmesi zımnen haber manasını ihtiva etmesi cihetiyledir.
- Tefsirde kat’îlikten maksat, naklî kat’îliktir. Ondan umumîlik manasının murad edilmesi de câiz olur.
- Nassın içerdiği bâtinî manalar hakkında söz söylemek men edilmemiştir; ancak bu noktada dikkatli olmak imanının kemalinden ve irfandandır.
- Şer’î deliller arasında hakîkî manada bir zıddiyet vaki olamaz; vaki olan zıddiyet izâfîdir. İzâfî zıddiyetin olduğu durumlarda söz konusu deliller cem edilirler. Nesihten başka çare kalmamışsa geç inen ayetin erken ineni nesh ettiğine hükmolunur. (Kâfiyecî 1989: 66-79).

Kâsımî (ö. 1866-1914) ise tefsir ilminin küllî kaidelerini delilleriyle başlıklar halinde açıklamayı tercih etmiştir. Bahsi geçen başlıklar şunlardır:

- Tefsirin başlıca kaynakları hakkında kaide (Kâsımî 1990: 11-15; Eren 2013: 11)
- İhtilaf halinde tefsirin sahihini, en sahihini bilmeye dair kaide (Kâsımî 1990: 17-18).
- Seleften gelen farklı görüşler hakkında kaide (Kâsımî 1990: 19-22).
- Sebeb-i nüzulü bilme hakkında kaide (Kâsımî 1990: 23-28).
- Nâsih-mensuh hakkında kaide (Kâsımî 1990: 29-35).

- Şâz ve müdreç kıraatler hakkında kaide (Kâsımî 1990: 35-36).
- Peygamber kıssaları ve israiliyatı şahit gösterme hakkında kaide (Kâsımî 1990: 37-44).
- Kur'an'da terğîp ve terhîble ilgili kaide (Kâsımî 1990: 109-110).
- Arap diline uygun olmadan Kur'an'dan çıkarılan her mananın Kur'an ilimlerinden olmadığına dair kaide (Kâsımî 1990: 61-63)
- Şeriatın ümmî olduğu, onu anlamada ümmîlerin bilgi ve anlayışına uymak gerektiği hakkında kaide (Kâsımî 1990: 79-80).
- Kur'an'da mecâzın bulunup bulunmadığına dair kaide (Kâsımî 1990: 197-216).

Kâsımî her bir başlıkta tefsire dair küllî bir kaideyi delilleriyle açıklamıştır. Örneğin, “Şeriatın ümmî olduğu, onu anlamada ümmîlerin anlayışına uymak gerektiği hususunda kaide” başlığında ilâhî hitabın anlaşılmasında ilk ve gerçek muhatapların durumunun esas alınması gerektiğini lafzî ve manasî mütevatir olan (Kur'an ve sünnetten) delillerle ispat etmiştir.⁹ Ayrıca vahyin muhatap aldığı toplumun sosyolojik, psikolojik, ekonomik, kültürel ve entelektüel seviyesine muhalif bir dille ve mantıkla inmesinin makul olamayacağı şeklindeki olgusal gerçekliği de naklî delili destekleyen içtihadî bir delil olarak zikretmiştir. Son olarak anlamadığı bir dille inen metnin i'câz vasfından muhatapın etkilenmesinin mümkün olmadığını, -faraza- böyle bir durumun Kur'an'ın mu'ciz oluşu ile çelişeceğini, oysa Kur'an'ın çelişki şöyle dursun, bu olasılığı dahi kabul etmeyeceğini¹⁰ üçüncü bir delil olarak arzetmiştir (Kâsımî 1990: 79-81).

Dikkat edilirse yukarıdaki kaidelerden belagat ve sosyo-kültürel ortamla ilgili olan son üçü, dilsel ve tarihsel verilerin tefsir addedileceğini göstermekle kalmayıp te'vîlin usulünü de içermektedir. Buna rağmen İsfehânî te'vîlle ilgili küllî kaideleri ayrıca ifade etme gereği duymuştur. Ona göre te'vîl, münkâd ve müstekreh olmak üzere ikiye ayrılır. Müstekreh te'vîl, delile müstenit olmadığı için hoş karşılanmayan te'vîldir. Tefsir, bu tür te'vîli kesin bir dille reddeder. Ancak bu, onun her türlü te'vîli reddettiği anlamına gelmez. Bilakis tefsir, müstekreh olmayan te'vîllere cevaz vermektedir. İsfehânî bu te'vîllere münkâd te'vîl ismini vermekte ve bir te'vîlin münkâd sayılabilmesi için aşağıdaki şartları taşıması gerektiğini ifade etmektedir.

9 62/Cum'a suresi 2. ayet; 7/A'raf suresi 158. ayet; 29/Ankebût 48. ayet

10 41/Fussilet suresi 44. ayet; 16/Nahl suresi 103. ayet

- Öncelikle lafız kendisine hamledilen manayı kabul etmelidir.
- İkinci olarak te'vîlle elde edilen mana nassla, şer'î veya aklî bir esasla ve lafzın zahirî manasıyla çelişmemelidir; hatta nassla desteklenmelidir.
- Son olarak da lafzın mutlak muradının te'vîlle tahsil edilen mana olmadığı açık bir şekilde belirtilmelidir. (Isfehânî 2011: 58, 60-61; Zerkânî 1995: II/81 vd.).

9. TEFSİR İLMİNİN USULÜ

Usûl, Arapça asıl sözcüğünün çoğuludur (İbn Manzûr ths.: I/89); ilme nispet edildiği zaman öncelikle o ilmin temel referanslarını ifade etmektedir (Tehânevî ths: I/213-215). Ancak usûl terimi ile nispet edildiği ilmin konusunu ve o konuya ilişkin zatî ve 'arızî meseleleri işlerken hangi yöntemleri, hangi esaslara istinaden ve ne şekilde kullanacağını belirleyen ilkeler ve kurallar manzumesi de kastedilmektedir (TDK 2011: 2422).

Küllî kaideler, tefsir ilminin murada delalet rolünü ne şekilde yerine getireceğini tayin eden umumî ilkelerdir; bu itibarla usûlü de belirlemektedirler (Tehânevî ths: I/213). Tefsirden beklenen, bu kaideler muvacehesinde konusunu nesnel bir şekilde işlemedir. Nesnelliğin ölçütü o ilmin tespit ettiği veya ürettiği bilginin hakikate uygunluğudur. Tefsirde bilgi-hakikat mutabakatı nassla (tefsirle) ve içtihatla (te'vîlle) sağlanır (Suyûtî 1996: II/1197-1208). Tefsir, Kur'an lafızlarındaki ilâhî murada mutlak mutabakatı temsil ederken te'vîl yaklaşık mutabakatı temsil etmektedir. Usûl noktasındaki en esaslı ayırım da buradan neşet etmektedir.

Temel kaynakları anlamında tefsirin usûlü, Kur'an (Peygamber'in haberi), Sünnet (Peygamber'den (nakledilen) haberler), icmâ, sahabe kavilleri (merfû hadis) ve kıyastır. Tabiun kavillerinin (maktû hadis ve içtihatların) delaletlerinin kesinliği tartışmalıdır; onların beyanlarının te'vîl olma ihtimali tefsir olma ihtimalinden daha yüksektir (Suyûtî 1996: II/1197-1208). Bu, hiyerarşik bir sıralamadır; tefsir ilmi işlediği meseleleri çözmek için bu kaynaklara sırasıyla müracaat eder. Çünkü buradaki her bir asıl kendinden öncekilere tabidir; üsttekiler de alttakileri şamildir.

Tefsir ilminin kaynaklarının bunlardan ibaret olmadığını belirtmemiz gerekmektedir. Değil mi ki tefsir, ilâhî murada delalet cihetiyle lafızların ahvalinden bahseden ilimdir ve metnin en nesnel anlamı, muhatabı olması hasebiyle ilk neslin tecrübe ettiği "orijinal yorum-orijinal tarih" diyalektiği içinde ortaya çıkmaktadır, o halde Arap dili ve belagatinin yanı sıra nüzul

asrının sosyal, fikrî, iktisadî, siyasî özelliklerini ve nüzul döneminin insanını inceleyen ilimlere de müracaat etmek zorundadır (Serinsu 2008: 162-164, 186, 189-192; Albayrak 1998: 131-154). Şu halde dil ve tarih ilimlerine ek olarak mantık, felsefe, psikoloji, sosyoloji, siyaset, antropoloji, ekonomi, astronomi gibi bilimler de -kıyas marifetiyle- tefsirin kaynaklarına eklenmektedir (Serinsu 2008: 223-227, 334-339). Ancak bunlar aslî kaynaklar olarak değil, kendileri de bir asla tabi olmak zorunda olan ikincil kaynaklar olarak mütalaa edilmelidir. Böylece ikincil kaynaklarla üretilen te'vîl, usûl tabir edilen temel kaynaklardan en az birine istinat ettirilmiş olmaktadır (Zerkânî 1995: II/81 vd.).

Bütün bu işlemler sırasında tefsir nesnel davranmak zorundadır. Onun amacı ve görevi mezhebî doktrinler kurarak Kur'an'dan yasalar çıkarmak olmadığı gibi ontolojik söylemler geliştirmek veya siyaset felsefeleri oluşturmak da değildir. Tefsir metnin indiği andaki anlamlarını talep etmektedir. Bu durum, tefsir için betimleyici/deskriptif yöntemi zorunlu hale getirmektedir. Betimleyici yöntem, ister rivayet ister dirayet eksenli olsun müfessirin Kur'an'ı sahabenin idrak ve hayatındaki yalın anlamları ile okumasını ve yorumlarını bu bağlamda kurmasını sağlamaktadır.

Lafızların ahvalinden bahseden bir ilim olması hasebiyle tefsirin analitik yöntemleri kullanması kaçınılmazdır. Bu bakımdan tefsir ilâhî metni olabildiğince atomize etmektedir. Buna karşın te'vîl aşamasında aynı yöntemin kullanıldığı söylenemez. Zira analitik yöntem te'vîlin kullanabileceği bir yöntem değildir. Çünkü te'vîl ibarelerin manasını araştırmaktadır. İbarenin anlamı ise tümceyi, pasajları, sureyi ve hatta Kur'an'ı bir bütün halinde düşünmeyi gerektirmektedir. Müfessir te'vîl merhalesinde o küçük yapı birimlerini tek başlarına değil, oluşturdukları dilsel yapıların bütünlüğü içinde değerlendirir; bu nedenle analiz yerine senteze yönelir. Buradaki muhtemel sorun sentezle betimleme arasındaki uyumsuzluktur. Betimleme olduğu gibi tasvirken sentez mananın çıkarsanmasıdır. Bu nedenle tefsir ilmi, sentezi lafızların değil de ibarelerin te'vîlinde görevli saymakta ve çıkarsanan sonucu, zannî delalet olarak tasnif etmektedir. Ancak bu delalet her ne kadar zannî olsa da ilâhî metnin genel maksatlarından bağımsız ve te'vîlle ilgili küllî kaidelere rağmen olamaz. Bu kıstaslar nesnelliği tam olarak temin edemese dahi tefsir ile te'vîlin çelişmeyeceğini; çelişkinin vuku bulması halinde te'vîlin değil de tefsirin esas olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca tefsir ilmi, gerek rivayetlerin senetlerinin gerekse içeriklerinin tarihsel realiteye ve Kur'an'ın

ilkelerine uygunluğu noktasında eleştirel yöntemi (senet ve metin tenkidini) benimsemektedir.

SONUÇ

Tefsir ilmi, murad-ı ilâhîye delalet cihetiyle Kur'an'ın lafız ve ibarelerinin hallerinden ve manalarından bahseden ilimdir; mevzusu Kur'an, meseleleri Kur'an'ın lafız ve ibareleridir; amacı, dünyevî ve uhrevî saadeti temin için Allah'ın kelimelerindeki hakiki muradını nassla veya nass yoksa muhtemel manayı zannı galiple tespit etmektir. Bu itibarla tefsir, te'vîli de içine almaktadır. Müstakil bir ilim olması hasebiyle de kendinden hâsıl olan bir takım küllî kaidelere ve bu kaidelerin tafsilatı konumundaki bir dizi alt kurala sahiptir. Söz konusu kaide ve kurallar sadece tefsirin değil, te'vîlin de usûlünü belirlemektedir.

Terim olarak usûl, öncelikle nispet edildiği ilmin kendisini üzerine inşa ettiği aslî referanslara tekabül etmektedir. Ancak bu terimle o ilmin konusunu nasıl işleyeceğini gösteren ilkeler ve kurallar manzumesi de kastedilmektedir ki buna yöntem veya metot da denmektedir. Dolayısıyla 'tefsir usûlü' terkibi, tefsir ilminin kaynaklarının yanı sıra yöntemini de ifade etmektedir. Bu usûl, tefsir ve te'vîlin mahiyetleri gözetilerek tesis edilmiştir.

Tefsir ilminin amacı, Kur'an lafız ve ibarelerindeki murad-ı ilâhîyi en nesnel şekilde keşif ve beyan etmektir. Nesnellüğün ölçütü hakikate uygunluktur. Tefsir ilmi hakikati mutlak ve izâfî olmak üzere iki farklı düzeyde işlemektedir. Mutlak hakikat, nassla bilinmektedir. Bu itibarla tefsirin usûlü, Kur'an (Peygamber'in haberi), Sünnet (Peygamber'den (nakledilen) haberler), icmâ ve sahabe kavilleri (merfû hadis)dir. İzâfî hakikat ise kıyasla, yani usûlüne uygun içtihat ile tespit edilmektedir. Bu hiyerarşik bir tertiptir; bu tertipteki her asıl kendinden önceki asla zorunlu olarak tabidir. Tefsir ilminin bu kaynaklara aynı hiyerarşiyle başvurması usûlün gereğidir.

Tefsir ilminin murad-ı ilâhîye delalet cihetiyle lafızların ahvalini araştırması nüzul ortamını anlatan tarih ve dil bilimlerini bu ilmin temel kaynakları haline getirmektedir. Bu yolla sağlanan bilginin te'vîl sayılmayacağı da küllî kaidelerle sabittir. Hitabın muhatabına hangi anlamlarla intikal ettiğini tespit etmenin yolu onu, nüzulüne eşlik eden ama metne girmeyen edimsel süreçlerle birlikte okumaktan geçmektedir. Edimsel süreçlerin bilgisine ise asli kaynaklarla birlikte mantık, felsefe, psikoloji, sosyoloji, antropoloji, siyaset, ekonomi ve astronomi gibi o dönemin insanını tüm boyutlarıyla inceleyen

bilimlerle ulaşılabilir. Öyleyse tefsir ilminin kaynaklarına ikincil kaynaklar olarak bu bilimleri de eklemek gerekmektedir. Ancak bu kaynaklara te'vîl sadedinde müracaat edilmektedir.

Öte yandan ilâhî hitabın nesnel karşılıklarını –ki ilk muhataplarının idrak ve hayatlarındaki karşılıklarıdır- belirlemek doğası gereği betimleme işidir. Zira tefsir, metnin nüzulle eşzamanlı delaletini tespit etmek için tarihsel olguları, gerçek kişileri ve gerçek halleri olduğu gibi tasvir etmeyi amaçlamaktadır. Bilhassa nakil ve işitmekle veya nüzul sebeplerini ve hikâyelerini müşahede etmekle bilinebilen lafızların ahvali, tefsir için betimlemeyi bir zorunluluğa dönüştürmektedir. Bu noktada tefsir analitik yöntemi esas alırken ibarelerde senteze, dolayısıyla te'vîle yönelmekte; bu sırada te'vîle tahsil edilen mananın kat'î delalet olmadığına beyan edilmesini şart koşmaktadır.

Sonuç olarak tefsir, eczâ-i ulûm kıstasını taşıyan müdevven bir ilimdir; bu itibarla da ihtisas gerektirmektedir. Okurun herhangi bir ayetten öznel anlamlar çıkarması doğal olmakla birlikte bu -ıstılâhî manada- tefsir değildir. Bu hakikat teslim edilmediği müddetçe her birey veya cemaat kendisini kelimâ-ı ilâhînin medlulünün veya manalarının beyanı konusunda yetkili addedecek; nihayetinde de o birey veya grupların tefsir addettikleri görece düşünceler mutlak muradın beşer dilindeki görünümüne dönüşecektir. Bu algı, farklı düşünenlerin ötekileştirilmesi sorununu beraberinde getirecek; nihayetinde toplumun inanç kamplarına bölünmesine yol açacaktır. Bu menfî duruma engel olabilmek için tefsir bağlamında yapılması gereken iş, onun müdevven bir ilim olarak tanımlanması ve ihtisas alanına giren meselelerin kendisine tevdi edilmesidir.

Kaynaklar

- Albayrak, Halis (1998). *Tefsir Usûlü*, Şule yay, İstanbul.
- (2011) “Tefsir İlminin Sınırlarına Dair”, *Tefsir Nasıl Bir İlimdir*, İstanbul Ensar yay.
- Atay, Hüseyin (1983). *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi-Medrese Programları-İcâzetnameler, İslahat Hareketleri*, İstanbul, Enderun.
- (1980). “Bazı İslam Düşünür ve Filozoflarına Göre İlimlerin Sayımı ve Tasnifi”, *İslam İlimleri Dergisi*, sa. 4.
- Baktır, Mustafa, “Kaide”, *DİA*, TDV yay.
- Bolay, S. Hayri (2013). *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Ankara, Nobel yay.

240 • TANIMLARI ÜZERİNDEN TEFSİR İLMİNİN MAHİYETİNE İLİŞKİN BİR DEĞERLENDİRME

- Câbirî, Muhammed Âbid (2001). *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, ter. Komisyon, Kitabevi yay., İstanbul
- Demirci, Muhsin (2012). *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*, İstanbul, MÜİF yay.
- (2014). *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, MÜİFV yay.
- Ebu Hayyan el-Endülüsî (1993). *Tefsiru Bahri'l-Muhit*, (tah. Komisyon), Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Ebu'l-Berekât en-Nesefî (1998). *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, (tah. Yusuf Ali el-Bedîvî), Şam, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib.
- Ebu Zehra, Muhammed, (1990). *İslam Hukuku Metodolojisi*, ter. Abdulkadir Şener, Ankara, Fecr yay.
- Eren, Cüneyt (2013). *Tefsir Okumalarına Giriş Küllî Kâideler*, İstanbul, Ensar yay.
- el-Gazâlî, Ebu Hamid (2002), *Felsefenin Temel İlkeleri*, ter. Cemalettin Erdemci, Ankara, Vadi yay.
- (1974). *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, (ter. Ahmed Serdaroğlu), İstanbul, Bedir yay.
- el-Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed bin Muhammed bin Tarhan (1931). *İhsâu'Ulûm*, (thk. Osman Muhammed Emin), Kahire, Mektebu'l-Hencî.
- Gündüzöz, Soner (2005) “Arapçada Kültür-Dil İlişkisi: Arapçanın Yapılanması ve Algılanmasında Etkili Öğeler” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. V, sa. 2.
- el-Harezmi, Ebu Abdullah Muhammed bin Ahmed bin Yusuf (1923). *Mefâtihu'l-Ulûm*, Kahire, İdaretu't-Tıbbâati'l-Muniriyye.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir (1984). *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus, Dâru't-Tûnisîyye.
- İbn Haldun el-Hadramî, Ebu Zeyd Abdurrahman bin Muhammed (2005). *Mukaddime*, (tah. Abdusselam Şeddâdî), Beytu'l-Funûn ve'l-Ulûm ve'l-Âdâb, Dâru'l-Beydâ.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali bin Ahmed bin Saîd (1369). *Merâtibu'l-Ulûm*, (terc. İhsan Abbas, Muhammed Ali Hahsari), Meşhed.
- İbn Manzûr (tsz.). *Lisânu'l-Arab*, (tah. Komisyon), Kahire, Dâru'l-Meârif.
- el-İsfehânî, Râgıp (2011)., *Mukaddimetu Câmii't-Tefsîr Tefsire Giriş*, (ter. Celallettin Divlekçi), İstanbul, Rağbet yay.
- (1986). *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, İstanbul, Kahraman yay.
- İbn Sina, Ebu Ali el-Hüseyin ibn Abdullah ibn Hasan ibn Ali (1992). *Kitâbu'n-Necât*, (tah. Abdurrahman Umeyre), Beyrut, Dâru'l-Cil.
- el-Kâfiyecî, Muhyiddin Ebu Abdullah Muhammed bin Süleyman (1989). *Kitâbu't-Tefsîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr*, (ter. İsmail Cerrahoğlu), Ankara, AÜİF yay.
- Kara, İsmail (2001), *Bir Felsefe Dili Kurmak*, İstanbul, Dergâh yay.

- el-Kâsımî, Cemâleddin (1990). *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, (ter. Sezai Özel), İstanbul, İz yay. Kâtip Çelebi, Mustafa ibn Abdullah Hacı Halife (1941), *Keşfu'z-Zunûn an Esâme'l-Kutub ve'l-Funûn*, Matbaa el-Behiyye.
- Kavak, Fadime (2012). “Arap Dilinde Ezdâd Olgusu”, *UÜİFD*, c. XXI, sa. 2.
- Köksal, A. Cüneyd (2008), *Fıkıh Usûlüniün Mahiyeti ve Gayesi*, İstanbul, İSAM yay.
- Kutlu, Sönmez (2009). “Mâturîdî Akılcılığı ve Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı”, *e-makâlât, Mezhep Araştırmaları*, II/1, Bahar.
- (2005). “İslam Bilimlerinde Yöntem”, *İslam Bilimlerinde Yöntem*, Ankara, Ankuzem yay.
- Kutluer, İlhan, “ilim”, *DİA*, TDV yay., c. XXII.
- el-Mâturîdî es-Semerkindî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (2005). *Te'vîlatu Ehli's-Sünne*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Molla Fenârî, Semsüddin Muhammed b. Hamza (1325). *Aynu'l-Âyân: Tefsîru Sûrati'l-Fâtîha*, Dersaadet, Rıfat Bey Matbaası.
- Öner, Necati (1986). *Klasik Mantık*, Ankara, AÜİF yay.
- Öztürk, Mustafa (2011). *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine*, Ankara, Ankara Okulu yay.
- (2013). *Tefsirin Halleri*, Ankara, Ankara Okulu yay.
- Paçacı Mehmet (2008). *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, İstanbul, Klasik yay.
- er-Râzî, Kutbeddin (1288). *Şerhu's-Şemsiyye*, Mahmut Bey Matbaası, İstanbul
- es-Sebt, Hâlid bin Osman (ths.), *Kavâidu'l-Kur'an*, Dâru İbn Affân.
- Serinsu, Ahmet Nedim (2008). *Kur'an ve Bağlam*, İstanbul, Şule yay.
- es-Suyûtî, Celaleddin Aburrahman (1996). *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, (tah. Mustafa Dîb el-Boğa), Şam, Dâru İbn Kesîr.
- (1975) *el-İktirâh fî Usûli İlmi'n-Nahv*, (nşr. Ahmet Suphi Furat), İstanbul.
- et-Tehânevî, Muhammed Ali (ths.). *Keşşâfu Istilâhâtü'l-Funûn ve'l-Ulûm*, (tah. Komisyon), Mektebetu Lübnan en-Nâşirûn.
- ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin (tsz.). *et-Tefsîru ve'l-Mufessirûn*, Kahire, Mektebetu Vehbe.
- ez-Zerkânî, Muhammed Abdülazim (1995). *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an*, (tah. Fevvaz Ahmed Zümerli), Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî.

242 • TANIMLARI ÜZERİNDEN TEFSİR İLMİNİN MAHİYETİNE İLİŞKİN BİR DEĞERLENDİRME

- ez-Zerkeşi, Bedreddin Muhammed İbn Abdullah (tsz.), *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, (tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Mekke, Dâru't-Turas.

YAHUDİ ASILLI MÜHTEDİ BİLGİN SAMUEL BİN YAHYÂ EL-MAĞRİBÎ'NİN (Ö. 1175) YAHUDİLİĞE REDDİYESİ: *İFHÂMU'L-YEHÛD*

Fatıma Betül Taş*

Öz

İslam reddiye geleneğinin zirvede olduğu Orta Çağ'da kaleme alınan önemli reddiyelerden birisi Yahudi kökenli mühtedî bilgin Samuel el-Mağribî'nin (ö. 1175) *İfhâmu'l-Yehûd* isimli eseridir. Reddiye geleneğinde önemli bir yer tutan ve Kur'ân'dan temellenen tahrif, tebdil, nesih ve *beşâirü'n-nübüvve* gibi konuları çeşitli örneklerle dile getiren eserde diğer reddiyelerde görülmeyen özgün meseleler de bulunmaktadır. Yahudi dinî ve sosyal hayatı hakkında verilen tafsilatlı malumat ve kullanılan orijinal İbranice metinlerle dikkat çeken reddiye geniş bir bölgeye yayılma imkanı bulmuştur. Bu çerçevede kendinden sonra yaşayan Müslüman ve Yahudi müellifleri önemli ölçüde etkileyen Mağribî'nin Karaî görüşlerinden etkilendiğini gösteren söylemleri de göze çarpmaktadır. Bu makalede *İfhâmu'l-Yehûd*'un Yahudilik eleştirisi incelenecek ve reddiye geleneğindeki yeri değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Samuel el-Mağribî, İfhâmu'l-Yehûd, *Beşâirü'n-Nübüvve*, Tahrif ve Tebdil, Nesih.

Abstract

Jewish Convert to Islam Samaw'al ibn Yahyâ al-Mağribî's (d. 1175) Polemic Against Judaism: *Ifhâm al-Yahûd*

In the Middle Ages, at the peak of Islamic polemical tradition, Samaw'al al-Mağribî's *Ifhâm al-Yahûd* was one of the most important polemics. Distortion and alteration, abrogation (*naskh*) and predictions for the prophet Muhammed are the main issues of this polemic which were explained with various examples and also it has authentic content never before seen in other polemics. Ifhâm al-Yahûd has a special place with its content about Jewish religious and social life and original hebrew texts and had spread on a large area. So it had a great impact on later Muslim and Jewish

* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, fbetultas@gmail.com.

writers. Maghribî's writings show that he may be influenced by Karaite thoughts. In this article, it will be examined Judaism critique of *İfhâm al-Yahûd* and its place in polemical tradition will be evaluated.

Key Words: Samaw'al al-Maghribî, *İfhâm al-Yahûd*, Predictions for the Prophet Muhammed, Distortion and Alteration (Tabdîl and Tahrîf), Abrogation (Naskh).

Giriş

İslam reddiye geleneği Kur'ân-ı Kerim'in diğer dinlere yönelik tutumu üzerine temellenmektedir (Goldziher 1980: 154). Kur'ân'da bu dinler hakkında yer alan eleştiriler Müslüman reddiye müelliflerinin temel argümanlarını oluştururken, Hz. Muhammed'in farklı din ve inançtan kimselerle münasebetlerinde gösterdiği tavır reddiye geleneğinde belirleyici bir diğer unsur olmuştur. Hz. Muhammed'den sonra İslam'ın hızla yayılması ve Müslüman toprakların genişlemesi bilhassa Hıristiyan ve Yahudilerle karşılıklı tartışma ortamı oluşmasına ve Müslümanların İslam'ın hak din olduğunu ve diğer ilahi dinleri tamamladığını anlatma çabasına girmesine neden olmuştur. Bu doğrultuda reddiye geleneğinin ilk örnekleri kaleme alınmıştır.

İslam geleneğinde reddiye kaleme alan müelliflerin bir kısmı mühtedî bilginlerdir. Onların eserleri, Müslümanların Hıristiyanlık ve Yahudilik hakkında daha doğru ve detaylı bilgi edinilmesinde önemli bir rol üstlenmiştir.¹ Mühtedî bilginler reddiyelerinde Hıristiyan ve Yahudi kutsal metinlerinden pek çok alıntı yapmış, onların dini yaşantısı hakkında ayrıntılı bilgiler vermişlerdir. Bu eserlerde yer alan malumat, sonraki dönem reddiyelerini önemli ölçüde etkilemiş ve pek çok Müslüman reddiye müellifi tarafından kullanılmıştır. Dolayısıyla mühtedî bilginlerin reddiyelerinin incelenmesi, İslam reddiye geleneğinin seyrini anlamayı kolaylaştırıcı bir vazife görmektedir.

Hıristiyanlık ve Yahudilik hakkında reddiye kaleme alan pek çok Müslüman müellif bulunmaktadır. Araştırmacılar bu müellifler ve eserlerini toplayan farklı çalışmalar yapmışlardır.² Bu çalışmalar içerisinde yer alan mühtedî bilginler ise sınırlı sayıda. Hıristiyan kökenli mühtedî müelliflerden

1 İslam reddiyelerinin daha sağlam temellere dayanmasında Hıristiyan ve Yahudi kökenli mühtedî müellifler, Kitab-ı Mukaddes metinlerinin temini ve Abbasiler döneminde yapılan tercüme önemli işlev görmüştür (Goldziher1980: 165); (Waardenburg, 2006: 143).

2 Bu çalışmalardan bazıları şunlardır: (Steinschneider 1877); (Adang 1996); (Aydın 1998); (Özen 2000); (Göregen 2014).

bazıları, *Kitâbu'r-Redd 'ale'n-Nasara* ve *Kitâbu'd-Dîn ve'd-Devle* ile Ali bin Rabben et-Taberî (ö. 855), *Risâle ilâ 'Ali bin Eyyûb* ile Hasan bin Eyyûb (ö. 987/8), *Tuhfetü'l-Erib fi'r-Reddi 'ala Ehli's-Salîb* ile Abdullah bin Abdullah et-Tercümân (ö. 1420), *Risâle-i İslâmiyye* ile Mühtedî İbrahim Müteferrika Efendi (ö. 1747) ve *İncil ve Salîb* ile Abdu'l-Ahad Davud'dur (XX. yüzyıl).

Yahudilik hakkında reddiye kaleme alan mühtedî bilginlerin eserleri, Samuel bin Yahyâ el-Mağribî'nin (ö. 1175) *İfhâmu'l-Yehûd*, Said bin Hasan el-İskenderî'nin (ö. 1320) *Mesâliku'n-Nazar fî Nübüvveti Seyyidi'l-Beşer*, Abdülhak el-İslâmî'nin (XIV. yüzyıl) *el-Hüsâmu'l-Memdûd fî Reddi 'ale'l-Yehûd*, er-Rakîlî'nin (ö. 1405) *Te'yîdü'l-Mille*, Abdüsselâm el-Mühtedî'nin (XV.-XVI. yüzyıl?) *Risâletü'l-Hâdiye*, es-Selâm Abdü'l-Allâm'ın (XV.-XVI. yüzyıl?) *Risâletü İlzâmü'l-Yehûd fîmâ Za'amü fi't-Tevrat min Kıbeli İlmi'l-Kelâm*, İbn Ebî Abdü'd-Deyyân'ın (XVI.-XVII. yüzyıl) *Keşfü'l-Esrâr fî İlzâmi'l-Yehûd ve'l-Ahbâr*, Muhammed Rızâ Yezdî'nin (XIX. yüzyıl) *İkâmetü's-Şuhûd fî Reddi'l-Yehûd fî Menkûli'r-Rızâ* ve İsrail bin Şmuel el-Uruşalmî'nin (XIX. yüzyıl?) *Risâletü's-Sebîyye bi İbtâli'd-Diyâneti'l-Yehûdiyye*'dir.

Samuel bin Yahyâ el-Mağribî, eserinin kapsamlı ve özgün içeriği ve sonraki reddiyelere etkisiyle dikkat çekmektedir. Bu bakımdan onu ve kaleme aldığı *İfhâmu'l-Yehûd* isimli reddiyesini incelemek önem arz etmektedir. Bu makalede, Mağribî'nin hayatı ve eserleri hakkında kısaca bilgi verilecek ve *İfhâmu'l-Yehûd*'un öne çıkan yönleri bağlamında reddiye geleneğindeki yeri ortaya koyulacaktır.

Ebu'l-Bekâ Samuel bin Yahyâ bin Abbas el-Mağribî, Kuzey Afrika asıllı olmakla birlikte Bağdat'ta doğdu. Önemli bir rabbi olan babasından Yahudi dini ilimlerini ve farklı hocalardan matematik, tıp, astronomi ve geometri ilimlerini tahsil etti. Hocalarından Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî³ (ö. 1152?) ona hem tıp konusunda dersler verdi hem de Müslüman olmasına tesir etti (Lewis 1996: 117). Bir hekim olarak günümüzdeki Irak, Suriye ve Azerbaycan'da çalıştı ve Müslüman olduğu dönemde Merâğa'da⁴ yaşadı. Bu bölgelerdeki

3 Ebu'l-Berekât Hibetullah Ali bin Melkâ el-Bağdâdî, yaklaşık olarak 470/1077'de Musul'da doğmuş Yahudi kökenli bir bilginidir. Bağdat'ta Abbasî halifeleri ve Selçuklu sultanlarına hekimlik yapan Ebu'l-Bereket el-Bağdâdî *evhadü'z-zamân* (zamanın biricigi) olarak tanınmıştır. Hayatının sonlarına doğru Müslüman olduğu ve Samuel el-Mağribî'nin Müslüman olmasında etkili olduğu bilinmektedir.

4 Merâğa, günümüz İran sınırları içinde bulunan Orta Çağ'ın önemli şehirlerinden birisidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Özgüdenli 2004: 162-3). Perlmann'ın *İfhâmu'l-Yehûd*'a yaptığı mukaddimede verdiği bilgiye göre Mağribî zamanında Merâğa, Selçukluların yıkılıp parçalanmasından doğmuş

liderlere ve seçkin kişilere hekimlik yapan Mağribî tahminen 1175 yılında Merâga'da vefat etti.

Mağribî, tahsil ettiği ilimler hakkında eserler telif etmiştir. Tabakat kitaplarında ona atfedilen pek çok eser bulunmakla birlikte, bunlar içerisinde günümüze ulaşanlar oldukça sınırlıdır.⁵ Mağribî'nin cebir sahasındaki en önemli eseri, *Kitâbü'l-Bâhir fi'l-Cebr* olarak kabul edilmektedir.⁶ Onun bir diğer eseri tıp ve cinsellik alanında kaleme aldığı *Kitâbu Nüzhetü'l-Ashâb fi Muâşereti'l-Ahbâb fi İlmi'l-Bâh*'tır.⁷ Bu iki eserin dışında Mağribî'nin günümüze ulaşan en meşhur eseri *İfhâmu'l-Yehûd* dur (Schmidtke 2010: 238).

Mağribî'nin hayatı, eğitimi, eserleri ve Müslüman oluşu hakkında önemli bir bilgi kaynağı otobiyografisidir. O, *İfhâmu'l-Yehûd*'a sonradan eklediği bu bölümde tahsil ettiği ilimler, yaptığı okumalar, akîf muhakemesi ve gördüğü iki rüyanın etkisinde Müslüman oluşunu detaylı bir biçimde anlatmaktadır. Burada belirttiği üzere Müslüman olduğu günden itibaren reddiyesini kaleme almaya başlamış ve *İfhâmu'l-Yehûd* ismini verdiği eseri kısa zamanda farklı beldelerde çoğaltılarak ün kazanmıştır.

İfhâmu'l-Yehûd

İfhâmu'l-Yehûd Mağribî'nin Müslüman olduktan sonra 1163 yılında, önceki dini olan Yahudilik hakkında kaleme aldığı reddiyesidir. Eserin günümüze ulaşan iki farklı versiyonu bulunmaktadır. Birincisi İslam'a girdiği sırada yazdığı kısa versiyon, ikincisi ise zamanla genişletip yeni bilgiler eklediği uzun versiyondur. Uzun versiyonda *İfhâmu'l-Yehûd*'un yanı sıra Mağribî'nin otobiyografisi ve anonim bir kişiyle mektuplaşması da bulunmaktadır. Kendi söylemlerinden bu bölümleri esere dört yıl sonra eklediği anlaşılmaktadır (Mağribî 1964: 118; Mağribî 1983: 72). Otobiyografisinde özellikle Müslüman oluş hikayesi üzerinde duran Mağribî, İslam'a girişini sorgulayan isimsiz mektubun ve ona verdiği cevabın tam metinlerini de okuyuculara sunmaktadır.

ve haçlı seferleri boyunca süregelmiş önemli beyliklerden birinin başkentidir. Bu dönem aynı zamanda Salahaddin Eyyübî'nin yükselişte olduğu dönemdir. Mağribî'nin yaşadığı bu bölge ve dönem politik olarak fırtınalı/şiddetli geçmiştir (Mağribî 1964: 17).

5 Bu eserlerin listesi için bkz. (İbn Ebi Usaybia 1882: 30–1); (İbnü'l-Kıfî 1903: 209); (es-Safedî, 2000: 276); (İbnü'l-İbrî: 1983).

6 Mağribî'nin bu eserin tam künyesi şu şekildedir: Samuel bin Yahyâ bin Abbas el-Mağribî, *el-Bâhir fil-Cebr / al-Bahir en algébre d'as-Samaw'al*, ed. Salâh Ahmed and Rüşdi Râşid, Vizâratü't-Ta'lîmî'l-Âli, Şam 1972.

7 Bu eserin tam künyesi şu şekildedir: Samuel bin Yahyâ bin Abbas el-Mağribî, *Nuzhât al-Ashâb fi l-Muâsharat al-Ahbâb. Kitâb fi'l-Muâshara al Zawjiyya wa-Âdâbihâ wa-Mutaallaqâtihâ*, ed. Sayyid Kisrawî Hasan (Beirut:Dâr al-Kutub al-İlmiyya, 2008).

İfhâmu'l-Yehûd'un Tahran, Kahire, Paris, Yafa, Şam, Berlin ve İstanbul gibi farklı şehirlerin kütüphanelerinde bulunan elyazmaları XIX. yüzyıldan itibaren dikkat çekmiş ve günümüze kadar pek çok kez neşredilmiştir. Kısmî bir çeviriyle beraber metnin yaklaşık üçte biri Martin Schreiner tarafından 1898–1900 yıllarında yayınlanmıştır.⁸ Ezher âlimi Muhammed Hamid el-Fikkî'nin 1939'da Kahire'de yaptığı neşir, 1950'de Muhammed Ahmed eş-Şâmî tarafından Kahire'de⁹ ve 1989'da Abdülvehhab Tavîle tarafından Şam'da tekrar neşredilmiştir. Ancak *İfhâmu'l-Yehûd*'un mevcut bütün yazmalarının dikkate alındığı ve otobiyografisi ve anonim bir kişiyle mektuplaşmasının tam metinlerini içeren ilk neşri 1964'te Moshe Perlmann tarafından yapılmıştır. Perlmann'dan sonra 1986'da Abdullah eş-Şarkavi üç metnin bütünü; İbrahim Marazka, Reza Pourjavady ve Sabine Schmidtke ise *İfhâmu'l-Yehûd*'un ilk versiyonunu neşretmişlerdir. En son neşir 2006'da İmam Hanefi Seyyid Abdullah tarafından yapılmıştır. *İfhâmu'l-Yehûd*'un Osman Cilacı tarafından hazırlanan Türkçe çevirisi iki farklı kitap olarak yayınlanmıştır.¹⁰

8 Bu yayımlar parçalar halinde yapılmıştır. Bkz. Martin Schreiner, "Samau'al bin Jahjâ al-Magribî und seine Schrift 'İfhâm al-Jahûd'.", *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 42 (1898), ss. 123–133, 170–180, 214–223, 253–261, 407–418, 457–465; 43/44 (1899/1900), ss. 521–2.

9 İfhâmu'l-Yehûd'un bu edisyonunun sonunda, İsrail bin Şmuel el-Uruşalmî'nin on doku-zuncu yüzyılda kaleme aldığı *Risaletü's-Sebüyye bi İbtali'd-Diyaneti'l-Yehûdiyye* isimli bir mektup bulunmaktadır. İmam Hanefi Seyyid Abdullah'a göre İfhâmu'l-Yehûd'un bu edisyonunda çokça hata bulunmaktadır (el-Mağribî 2006: 26–27).

10 İlk çeviri, 1995'te *Yahudiliği Anlamak* ismiyle, Abdülvehhâb et-Tavîle'nin hazırladığı edisyonun çevirisidir. İkincisi ise Şarkavi'nin edisyonu temel alınarak, 2004'te *Bir Rüyanın İzinde* ismiyle basılmıştır. Ancak her iki çeviride de göze çarpan çok yanlışlık bulunmaktadır. Örneğin, eserin isminin Arapçası "إفحام اليهود" (Yahudileri Susturmak) olduğu halde, "إفهام اليهود" gibi yanlışlıkla ve bu doğrultuda ilk çeviriye *Yahudiliği Anlamak* adı verilmiştir. İkinci çevirinin baskı yazısında, bu iki ayrı çevirinin Mağribî'nin iki önemli eserinin çevirisi olduğu belirtilmektedir. Hâlbuki her ikisi de Mağribî'nin *İfhâmî*'dir. Cilacı'nın, *Bezlü'l-Mechûd fî İfhâmî'l-Yehûd* ile *İfhâmu'l-Yehûd* ve *Kıssatü İslâmî's-Samuel* ve *Ru'yâhü'n-Nebi* isimlerinin farklı edisyonların isimleri olduğunu gözden kaçırmış olması kuvvetle muhtemeldir. Tahminimize göre onun yanlışlığının önemli bir nedeni de Tavîle'nin edisyonunda bulunan eksik metinlerdir. Osman Cilacı'nın kine yakın bir hata *DİA*'nın "Reddiye" maddesini hazırlayan Mustafa Sinanoğlu tarafından yapılmıştır. Bu maddede reddiyeler sıralanırken, *İfhâmu'l-Yehûd* için önce Şarkavi'nin hazırladığı edisyonu temel alan bir bilgi verilmektedir. Yazarın ifadesi şu şekildedir: "Semev'el el-Mağribî'nin İfhâmü'l-yehûd ve kıssatü İslâmî's-Samuel ve rü'yâhü'n-nebî sallallâhu 'aleyhi ve sellem (nşr. ve trc. Muhammed Abdullah Şerkâvî, Kahire 1986)." Bir sonraki cümlede ise "Samuel el-Mağribî"ye "er-Red 'ale'l-yehûd adlı reddiye" nispet edildiği görülmektedir (Sinanoğlu 2007: 519). Ancak *İfhâmu'l-Yehûd*'un edisyonlarda ve tabakat kitaplarında farklı isimlerle zikredilmesi, muhtemelen farklı yazmaların kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim Mağribî'nin iki farklı reddiyesi bulunmamaktadır. Bununla beraber, yazarın Mağribî'nin ismini "Semev'el" ve "Samuel" olarak iki farklı şekilde vermesi, iki ismi farklı kişiler olarak

İfhâmu'l-Yehûd reddiye geleneğinde ele alınan temel konuların hemen hepsine değinmektedir. Mağribî, tahrif ve tebdil, nesih, *beşâirü'n-nübüvve*, dinî geleneğin tevatürü ve peygamberlik mucizelerinin karşılaştırılması gibi konuları ayrıntılı bir biçimde ele almaktadır. Bununla beraber *İfhâmu'l-Yehûd*'da Mağribî'ye özgü konular da bulunmaktadır. Bunlardan bazıları; Üzeyir'in Allah'ın oğulluğu meselesi¹¹, Menahem bin Süleyman/İbnü'r-Rûhî Hareketi, Yahudilerin İslam ve Hz. Muhammed hakkındaki inançları, *hizânenin*¹² tarihî oluşumu ve Yahudilerin bazı dini uygulamaları ve dualarıdır.

Reddiye Geleneğinin Temel Konuları Bağlamında İfhâmu'l-Yehûd

İslam reddiye geleneğinde sıklıkla ele alınan konulardan bazıları *beşâirü'n-nübüvve*, tahrif, tebdil ve nesihtir. Bu konuların hemen hemen bütün reddiyelerde, bazen aynı bazen farklı deliller kullanılarak işlendiği görülmektedir. Mağribî'nin de önemle üzerinde durduğu bu meseleler hakkında dikkat çeken açıklamaları bulunmaktadır.

Beşâirü'n-nübüvve, birtakım Kur'ân ayetleri doğrultusunda Müslüman âlimlerin Hz. Muhammed'in adını ve/veya özelliklerini müjdelediğini iddia ettikleri Tevrat ve İncil metinleridir.¹³ Reddiye geleneğinin en temel meselelerinden biri olan *beşâirü'n-nübüvve* hakkında Mağribî'nin de birtakım tespitleri bulunmaktadır.¹⁴ Bu konuda kullandığı Tevrat metinlerinden biri "Ve İsmail'e gelince, duanı kabul ettim,¹⁵ işte onu mübarek kıldım ve onu semereli edeceğim ve onu ziyadesiyle çoğaltacağım." (Tekvin/17:20) cümlesidir. O, burada bulunan *bim'od meod* (ziyadesiyle, çok çok) ifadesini *cümel hesabını*¹⁶ (ebced hesabını) kullanarak delil olarak sunmaktadır. Zira hem *bim'od meod* hem de Muhammed kelimelerinin harfleri *cümel hesabına* göre doksan ikiye tekabül etmektedir. Ayrıca bu cümle Tevrat içerisinde İsmail'i şerefliendiren

değerlendirmiş olabileceğini düşündürmektedir. Dolayısıyla ülkemizde Mağribî ve reddiyesi hakkında bilgi yetersizliği olduğunu söylemek mümkündür.

11 (Tevbe 9/30).

12 *Hizâne* Arapça formunda yazılmış İbranice kökenli bir kelimedir. Mağribî'nin ele aldığı bu gelenek *piyut* olarak bilinen Yahudi ibadetlerinde kullanılan ilahilerdir. *Hazan* kelimesi de *hizâne* kelimesiyle aynı kökten gelmektedir. *Hazan*, ses sanatlarında eğitim almış, besteli dualarda cemaate öncülük eden Yahudi müzisyendir.

13 Konuyla ilgili Kur'ân ayetleri için bkz. Bakara 2/146, En'am 6/20, Araf 7/157, Saf 61/6.

14 Mağribî'nin *beşâirü'n-nübüvve* konusunda kullandığı Tevrat metinleri Tekvin 17:20, Tesniye 33:2, Tesniye 18: 15, 18 ve Hz. İsa'nın nübüvvetine delil olarak Tekvin 49: 10'dur. Bu konudaki izahat için bkz. (Taş 2014: 58-67).

15 Tevrat çevirisinde "duanı kabul ettim" yerine "seni işittim" ifadesi yer almaktadır.

en mübalağalı cümle ve *bim'od meod* ifadesi de cümle içindeki en mübalağalı kelime olduğu için Mağribî'ye göre *bim'od meod* İsmailoğullarının en şerefli olan Hz. Muhammed hakkında bir müjdedir (Mağribî 1964: 31-34; 1983: Mağribî 115-117).¹⁷

Bim'od meod ifadesini *beşâirü'n-nübüv* ve konusunda delil olarak kullanan sınırlı sayıda Müslüman reddiye müellifi bulunmaktadır.¹⁸ Âlimlerden bazıları cümlenin genel anlamından bir çıkarım yaparken Mağribî gibi *bim'od meod* üzerinde duran isimler de vardır. Bu isimlerin tamamının Mağribî'den sonra yaşaması ve çoğunlukla ebced hesabını kullanmış olmaları, doğrudan veya dolaylı olarak/sonraki müellifler aracılığıyla *İfhâmu'l-Yehûd*' dan faydalanmış olabilecekleri ihtimalini kuvvetlendirmektedir.¹⁹

Mağribî'nin *beşâirü'n-nübüv* ve konusundaki ilginç iddialarından bir diğeri şu Tevrat metni hakkındadır: “*Şilo*²⁰ gelinceye kadar, saltanat asası Yahuda'dan, hükümdarlık asası da ayaklarının arasından gitmeyecektir.” (Tekvin/49:10) Burada yer alan *Şilo* kelimesi Yahudiler tarafından beklenen Mesih'e, Hıristiyanlar tarafından Hz. İsa'ya ve Müslümanlar tarafından Hz. Muhammed'e işaret olarak yorumlanmaktadır. Ancak Mağribî diğer Müslüman müelliflerin²¹ aksine Hıristiyan tartışmacılar gibi bu ifadeyi Hz. İsa'nın nübüvveti için bir delil olarak görmektedir. Çünkü ona göre, Hz. İsa'nın gönderilişinden kısa bir süre sonra Yahudiler devletsiz kalmış, saltanatları yıkılmış ve Rum meliklerinin hakimiyetine girmişlerdir. Bu çerçevede onlar kabul etmese de bekledikleri Mesih, Meryemoğlu İsa'dır (Mağribî 1964: 23; Mağribî 1983: 102-103). Onun bu yorumunda muhtemelen Yahudi geleneğinde Mesih'e verilen adlardan birinin *Şilo* olması etkili olmuştur. Bir diğer etken ise Yahudilerin, Hz. Muhammed gibi hak peygamber olan Hz. İsa'yı reddetmeleri olabilir. Nitekim Mağribî reddiyesinde pek çok defa

17 Mağribî'nin bu ifadelerinin daha erken bir değerlendirmesi için bkz. (Meral 2012: 115-119).

18 Konuyla ilgili bkz. (et-Taberî 1973: 131, 182-3); (el-Karafi 1987: 417-8); (el-Cevziyye 126-7); (el-Kurtubî 265-6); (el-Muhammedî 2009: 465-6); (el-İslâmî 2001: 36).

19 Kurtubî (ö. 1273), Yahudi kökenli mühtedî alim Abdulhak el-İslâmî (XIV. Yüzyıl/ö. 1390?) ve II. Bayezid (1481-1512) zamanında Müslüman olan Yahudi kökenli alim Abdüsselâm el-Mühtedî, Mağribî gibi ebced hesabını kullanmaktadırlar.

20 Mağribî *Şilo* yerine Mesih kelimesini kullanmıştır. Mesih kelimesi *Şilo* kelimesine getirilen tefsirlerden birisidir.

21 Karafi ve Abdüsselâm el-Mühtedî, *Şilo* lafzıyla Hz. Muhammed'in kastedildiğini savunmuşlardır. (el-Karafi 1987: 418-9); (el-Muhammedî 2009: 463-4).

Yahudilerin Hz. Musa gibi Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in nübüvvetini de kabul etmeleri gerektiğini ifade etmektedir.²² Öte yandan Mağribî'nin Hz. İsa'nın gönderilişini takiben Yahudilerin devletsiz kaldığı iddiasını tarihi bilgiler de doğrulamaktadır. İkinci Mabed'in yıkılmasından sonra (MS. 70 sonrası) Mağribî'nin dönemine kadar Yahudilerin bir devleti olmamış; İkinci Mabed döneminin bitişi ise Hz. İsa'nın gönderilmesinden (MS. 30-33) kısa bir müddet sonra gerçekleşmiştir.

İslam reddiye geleneğinde öne çıkan bir diğer konu Kitab-ı Mukaddes'in tahrif ve tebdil edildiği iddiasıdır. Kur'ân ayetlerinden yola çıkan Müslüman müelliflerin ispatlamaya çalıştığı tahrif ve tebdil, Hıristiyan ve Yahudilerin kutsal kitaplarının metnini ve/veya yorumunu kasıtlı olarak değiştirmeleridir (Tarakçı 2011: 422).²³ Tevrat'ın hem lafzında hem de yorumunda tahrif ve tebdil olduğunu savunan Mağribî bu konuyla ilgili çok sayıda örnek vermektedir.²⁴ Ona göre Tevrat'ta Allah'a antropomorfik özellikler (*küfriyyatü't-tecsîm*)²⁵ atfedilmesi, peygamberler ve aileleriyle ilgili çirkin hikayelerin yer alması, bilhassa Rabbani Yahudi fakihlerin Tevrat yorumları/tefsirleri ve bazı duaların içeriği tahrif ve tebdil konusunda önemli delillerdir.

Mağribî'nin tahrif konusunda yaptığı dikkat çekici açıklamalardan biri Tevrat'ta bulunan Lut ve kızlarının kıssası ve Yahuda ve Tamar'ın kıssası hakkındadır.²⁶ Ona göre bu kıssalar, Başkohen Harun'un soyundan olan Ezra

22 Konuyla ilgili bkz. (Mağribî 1964: 12–5, 23–8, 34–5, 103–6); (Mağribî 1983: 55–9, 91–93, 102–110, 118).

23 Ayrıca bkz. (Tarakçı 2004: 33–54). Tahrif konusunda Müslüman bilginler arasında üç farklı görüş vardır. İlk görüşü savunanlara göre, Tevrat'ın önemli bir bölümü lafız ve mana/yorum bakımından tahrif edilmiştir. İbn Hazm, Karafî ve İbn Kayyım bu görüşü savunmaktadır. İkinci görüşün sahipleri, tahrif ve tebdilin Tevrat'ın lafzında değil tefsirinde/yorumunda meydana geldiğini iddia etmişlerdir. Ali bin Rabben et-Taberî, İbn Haldun ve Makrizî bu görüştedir. Son görüşe göre ise Tevrat'ın lafzı kısmen tahrife uğramış, asıl tahrif tefsirinde/yorumunda yapılmıştır. İbn Teymiyye, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır ve Süleyman Ateş bu görüşü kabul etmektedir (Adam 2010: 218-245). Müslüman bilginlerin yanı sıra Yahudi Heretikler, Samirîler, Karailer, Hıristiyanlar ve Hıristiyan karşıtı bazı yazarlar da Tevrat'ın tahrif edildiğini iddia etmişlerdir (Kurt 2007: 205–210).

24 Mağribî'nin tahrif ve tebdil konusunda verdiği bütün örneklerin değerlendirmesi için bkz. (Taş 2014: 67-93).

25 Tecsîm, Allah'ı cisim olarak düşünmek veya O'na cismânî özellikler atfetmek anlamında kullanılan bir kavramdır.

26 Mağribî bu kıssaları Tevrat'ta geçtiği şekilde anlatmaktadır. Bu kıssalarda Lut'un iki kızıyla birlikte olup onlardan çocuk sahibi olduğu ve Yahuda'nın gelini Tamar'ı hamile bırakıp ondan çocuk sahibi olduğu anlatılmaktadır. Daha geniş bilgi için bkz. Tekvin 19:30–8; 38:6–30.

tarafından devlet yönetiminin Davud soyunda değil, Harun soyunda kalması arzusuyla Davud'un soyunu kötülemek üzere Tevrat'a eklenmiştir. Bir başka ifadeyle, İsrailoğulları ile Ammon oğulları ve Moav oğulları²⁷ arasındaki düşmanlık nedeniyle, krallık soyundan olan Davud ve Mesih'in atalarını *mamzer*²⁸ olarak gösteren bu kıssalar kasıtlı olarak Tevrat'a dahil edilmiştir. Böylelikle amacına ulaşan Ezra, Yahudilerin Beyt-i Makdis'te kurdukları ikinci devlette yönetimin Harun oğullarında kalmasını sağlamıştır (Mağribî 1964: 62-63; Mağribî 1983: 151-152).

Mağribî'nin, krallık Davud soyunda değil Harun soyunda devam etsin diye Ezra'nın kasıtlı olarak bu kıssaları Tevrat'a eklediği iddiasını destekleyen bazı Tevrat metinleri bulunmaktadır. Buna göre, Ezra Kudüs'e geleceği vakit Levi oğullarından mabede hizmet edecek kimse olmadığını görüp onları yolculuk için ikna etmeye uğraşmıştır (Ezra/8:15-20). Babil'den Kudüs'e gidenlerin tamamının soyunu ispatlaması şart koşulmuş, kohenlik iddiasında bulunup da kanıtlayamayanlar murdar kabul edilip kohenlikten atılmıştır (Ezra/2:59-62; Nehemya/7:61-64). Sürgünden dönenler kökenleriyle birlikte isim isim zikredilmiş (Ezra/2:1-67, 8:1-14; Nehemya/7:6-64) ve Ezra'nın soyunun Harun'a dayandığı ifade edilmiştir (Ezra/7:1-5). Bu çerçevede onlar sürgünden Kudüs'e dönenlerin Tanrı tarafından seçilen İsrail halkının gerçek varisleri olduğuna dikkat çekmişlerdir (Kurt 2007: 139). Nitekim bazı araştırmacılar da bu tezi destekler biçimde Ezra ve Nehemya kitaplarında -Tarihler kitaplarına nazaran- dışlayıcı bir üslubun benimsendiğini ve yönetimin Davud soyundan gelen krallarda olmaması fikrinin bulunduğunu tespit etmektedirler (Kurt 2007: 161). Mağribî'nin bu iddiasını destekleyen bir başka araştırmaya göre, İsraili Yahudi kutsal metin yazarları Moav ve Ammon kabilelerine karşı düşmanlığı sürdürmek ve kendilerini bu kabilelerin politeist inançlarından korumak istedikleri için bu kıssaları Tevrat'a eklemiştir (Katar 2007: 73-76).

Mağribî'nin Ezra'nın amacına ulaştığı ve kurulan ikinci devlette yönetimin Harun oğullarında kaldığı iddiası bazı araştırmacıların tespitleriyle uyusmaktadır. Bu tespitlere göre, sürgünden ilk dönenlerin başında yer alan ve

27 Ammon ve Moav, Lut'un kızlarıyla münasebeti sonucu doğan çocukların isimleridir. Moav'ın soyundan Davud ve Yahudilerin bekledikleri Mesih gelmektedir. Dolayısıyla Tevrat'a göre, hem Davud hem de Yahudilerin bekledikleri Mesih veled-i zina (*mamzer*) olmaktadır.

28 Mamzer, veled-i zina için kullanılan bir terimdir. Mağribî'nin verdiği bilgiye göre, Yahudi şeriatinde koca karısı başka biriyle nikahlandıktan sonra tekrar karısına dönerse çocukları veled-i zina sayılırdı (Mağribî 1964: 58; Mağribî 1983: 146).

mabedin yapımı için gayret eden Zerubavel'den sonra Yahuda Devleti Davud soyundan gelen krallar tarafından değil, kohener tarafından yönetilmiştir (Kurt 2007: 99-100).

Mağribî'nin bir diğer çıkarımı Lut kıssasının imkansızlığı hakkındadır. Yüz yaşını geçmiş bir adamın yatıp kalktığını bilmeyecek kadar sarhoş olup bu haldeyken üst üste iki gece kızlarını hamile bırakmasının olanaksızlığını vurgulayan Mağribî, bir kimsenin kızıyla ilişki kurmasının Hz. Adem zamanında bile caiz olmadığını belirtmektedir. Bunun yanı sıra, Lut a.s ile aynı dönemde yaşayan İbrahim a.s'ın Mısır'da canını kurtarmak için karısının kız kardeşi olduğunu söylemesi, o dönemde kız kardeşle evliliğin yasak olarak kabul edildiğini göstermektedir (Tekvin 20. bap). Dolayısıyla kız kardeşle evliliğin yasak olduğu bir durumda kişinin kızıyla evlenmesinin de yasak olacağını anlamak zor değildir (Mağribî 1964: 60; Mağribî 1983: 147-148).²⁹

Mağribî'nin Lut ve kızlarının kıssasının imkansızlığı konusundaki tespitinde dikkat çeken hususlar vardır. Öncelikle o, Levililer ve Tesniye'de kızkardeşle evliliğin yasak olmasını göz önünde tutarak bu durumun İbrahim zamanında da yasak olduğunu kabul etmektedir. Nitekim İbrahim'in Mısır'da Sara'yı kız kardeşi olarak tanıtmalarının onun karısı olmadığını vurgulama amaçlı olduğu açıktır. O halde kız kardeşten eş olamayacağı o dönemin genel bir kabulü/inancı olarak görülebilir. Öte yandan Mağribî İbrahim'le Sara'nın gerçekten kardeş olup olmadıkları konusunda herhangi bir yorum yapmamaktadır. Onun bu meseleden bahsetme sebebi İbrahim'le aynı dönemde yaşayan Lut'un kızlarıyla ilişkisinin meşru olmadığını ortaya koymak ve bu sebeple Yahudilerin Lut'un bu ilişkisinden doğan gayrı meşru

29 Tevrat'ta evlenilmesi yasak olan kişiler arasında kız kardeş yer almakla birlikte (Levililer 18:9, 11, 20:17, Tesniye 27:22) İbrahim ve Sara'dan babaları bir anneleri ayrı kardeşler olarak bahsedilmektedir (Tekvin 20:12). Yahudi geleneğe bu konu hakkında iki farklı görüş bulunmaktadır. Kimisine göre Musa zamanında kız kardeşle evlilik yasaklanmış olsa bile, İbrahim'in zamanında baba bir anne ayrı kardeşlerin evliliği caizdir. Önemli olan karındaş olmamak, aynı anneden doğmamaktır. Dolayısıyla İbrahim'in baba bir anne ayrı kız kardeşi Sara'yla evliliği meşrudur. Daha yaygın olan kanaate göre ise Musa zamanında olduğu gibi İbrahim zamanında da kız kardeşle evlilik yasaktır. Tevrat'ta İbrahim'le Sara'nın baba bir anne ayrı kardeş olduklarının söylenmesi ata bir anne ayrı olarak anlaşılmalıdır. Nitekim bazı Yahudi kaynakları Sara'nın Lut'un kardeşi ve İbrahim'in yeğeni olduğunu belirtmektedir (Farsi 2010: 74). Dolayısıyla İbrahim'in yeğeni Sara'yla evliliği meşrudur. Benzer bir biçimde Tevrat çevirilerinde baba kelimesinin ata ve kardeş kelimesinin akraba olarak çevrilmesi bu görüşte olanların iddiasını kuvvetlendirmektedir (Bkz. Tekvin 13:8; Tekvin 32:10). Böylece İbrahim "babamın kızıdır fakat annemin kızı değildir" ifadesini "atamız bir/yakın akrabayız" anlamında kullanmış olmaktadır (Farsi 2010: 134).

çocukları Davud ve Mesih'in ataları olarak göstermelerine dikkat çekmektir.³⁰

Tevrat'ın tahrif ve tebdil edilmesi konusunda oldukça katı ve kesin ifadeler kullanan Mağribî, *beşâirü'n-nübüvve* ve Hz. İsa'ya işaret eden Tevrat metinlerini önemli deliller olarak kullanmaktadır. Pek çok reddiye müellifinin sergilediği bu tutum onların bu Tevrat cümlelerinin korunduğuna inanmalarından kaynaklanmaktadır.³¹ Mağribî'nin de benzer bir görüşe sahip olduğuna dair önemli bir delil anonim bir kişiden gelen mektuba verdiği cevapta yer almaktadır. O, bu mektubunda İslam'ı tercih etmesinde Tevrat'ta bulunduğu *beşâirü'n-nübüvve* metninin etkili olduğunu belirtmektedir (Mağribî 1964: 125; Mağribî 1983: 188). Dolayısıyla Mağribî'nin bu metinlerin tahrif ve tebdil edilmediği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Müslüman müellifler bu tutumları sebebiyle çelişkiye düştükleri şeklinde eleştirilmişlerdir (Waardenburg 2006: 148-149).

Reddiye geleneğinde önemle üzerinde durulan konulardan biri de nesihtir. Nesih, İslam âlimlerinin genel kabulüne göre, İslam'ın önceki şeriatlerin hükümlerini kısmen veya tamamen yürürlükten kaldırmasıdır (Çetin 2006: 579). Bu konuyu Mağribî de çok sayıda delil kullanarak ele almaktadır.³² Nesih konusunda Mağribî dahil, Müslüman müelliflerin genel olarak kullandığı önemi bir delil Yahudiliğin kendinden önceki şeriatleri neshetmiş olmasının İslam'ın da Yahudiliği neshetmesine imkan vermesidir.³³ Bunun yanı sıra Tevrat içinde

30 Bir araştırmada Mağribî'ninkine benzer bir çıkarım yapılmaktadır. Buna göre, Tevrat'ta evlenilmesi yasak kişiler arasında gelin de sayılmaktadır (Levililer 18:15; 20:12). Lut a.s.'dan çok kısa bir süre sonra yaşayan Yahuda bin Yakub'un bilmeden gelini Tamar'la ilişki kurması ve bundan sonra ona yaklaşmaması ise gelinle ilişkinin o dönemde de yasak olduğu fikrini desteklemektedir. Bu doğrultuda, bir adamın geliniyle ilişkisi yasaksa kızıyla ilişkisinin de yasak olacağı oldukça açıktır (Katar 2007: 72).

31 İbn Hazm Tevrat ve İncil'in lafız ve mana bakımından tahrif edildiğini iddia etmesine rağmen, bu kitaplarda Hz. Muhammed'in müjdelendiğini belirterek konuyla ilgili birkaç Tevrat metnini delil olarak kullanmaktadır. Ona göre, bu metinler ilahi koruma altındadır (İbn Hazm 1996: 315); Karafî, genel itibarıyla Tevrat'ta Allah katından bir şey bulunmadığını savunurken, bu metinlerin tahrif ve tebdilden korunduğu görüşündedir. Ona göre, Tevrat'tan yedi, İncillerden de on bir metin sağlam kalmıştır (el-Karafî 1987: 415-463); İbn Kayyim, Tevrat'ın «Ezra'nın kitabı» olduğunu ileri sürmesine rağmen, *beşâirü'n-nübüvve* metinlerini kullanmakta sakınca görmez. O da kuvvetle muhtemel bu konuda diğer müelliflerle aynı görüşü paylaşmaktadır.

32 Mağribî'nin nesih konusunda kullandığı bütün delillerin değerlendirmesi için bkz. (Taş 2014: 93-103).

33 Konu hakkında bkz. (et-Taberî 1973: 201-2); (İbn Hazm 1996: 181); (Mağribî 1964: 6-8; Mağribî 1983: 86-88); (el-Karâfî 1987: 204).

birbirini nesheden ifadelerin varlığı,³⁴ bazı Yahudi uygulamalarının Tevrat hükümlerini neshetmesi³⁵ ve fakihlerin ihtilafı nakillerinin ilahi kaynaklı kabul edilmesinin bizzat nesih olması³⁶ gibi konular hakkında verilen örnekler ve yapılan açıklamalar, Mağribî'nin neshin geçerliliğini vurgulamak üzere kullandığı diğer bazı argümanlardır. Mağribî'yi nesih konusunda ön plana çıkaran yönü ise kullandığı orijinal İbranice Tevrat ve dua metinleri ile bazı Yahudi inanç ve uygulamaları hakkında verdiği sahit ve özgün malumdur.

İfhâmu'l Yehûd'a Özgü Bazı Meseleler

Mağribî reddiyesinde tahrif, *beşâirü'n-nübüvve* ve nesih gibi yaygın olarak ele alınan meselelerin dışında, Yahudilik bilgisine dayanarak Müslüman reddiye müelliflerinin bahsetmediği kendine özgü bazı konulara da değinmektedir.³⁷ *İfhâmu'l-Yehûd*'da bulunan dikkat çekici iddialardan biri “*Yahudiler, Üzeyir Allah'ın oğludur, dediler.*” (Tevbe/9:30)³⁸ ayetiyle ilgilidir. İslam tefsir geleneğinde sıkça zikredilen Üzeyir'in Ezra olduğu görüşünün aksine Mağribî burada bahsedilen Üzeyir'in Ezra olmadığını savunmaktadır. Müslüman müfessirlerin bu görüşü Ezra'nın Yahudi tarihindeki önemli rolü ve Üzeyir-Ezra kelimeleri arasındaki benzerlikten kaynaklanmaktadır.³⁹ Ancak Yahudi kaynakları Ezra'nın Üzeyir olduğu şeklinde bir bilgi içermemektedir (Öztürk 2103: 219, 244). Mağribî ise bu konuda şu ifadeleri kullanmaktadır:

Burada bahsedilen Ezra, zannedildiği gibi Üzeyir değildir. Çünkü Üzeyir, Eliezer'in veya Eleazar'ın Arapçasıdır.⁴⁰ Ezra'ya ge-

34 Mağribî 1964: 21–3, 65–7; Mağribî 1983: 99–102, 155–7.

35 Mağribî 1964: 16–17; Mağribî 1983: 93–94.

36 Mağribî 1964: 18–19; Mağribî 1983: 94–96.

37 İfhâmu'l-Yehûd 'un kendine özgü yönlerinin tespiti için bkz. (Taş 2014: 109–131).

38 Ayetin tamamı şu şekildedir: “*Yahudiler, “Üzeyir Allah'ın oğludur” dediler. Hıristiyanlar ise, “İsa Mesih Allah'ın oğludur” dediler. Bu onların ağızlarıyla söyledikleri sözlerdir. Onların bu sözleri daha önce inkâr etmiş kimselerin söylediklerine benziyor. Allah onları kahretsin. Nasıl da haktan çevriliyorlar!*”

39 (Mukâtil b. Süleymân 2006: 139–140); (et-Taberî, 1996: 281–282); (er-Râzî 1988: 480); (İmam Kurtubî 2006: 193–194). Bazı araştırmacılara göre, müfessirlerin Ezra hakkındaki anlatımı muhtemelen Arapça çevirisi bulunan apokaliptik 4. Ezra'dan alınmıştır. Çünkü iki anlatım arasında önemli benzerlikler bulunmaktadır. Müslümanların bu bilgisinin kaynağı, Bar Hebraeus'un Süryanice olarak kaleme aldığı *Tarihu Muhtasari'd-Düvel* isimli eseri de olabilir. (Kurt 2007: 21, 199, 200 (102. Dipnot).

40 Perlmann Tekvin 15:2'yi referans göstererek bu kelimeyi “Eliezer” şeklinde okumaktadır. Şarkavî ise Sayılar 3 ve Levililer 10:6'yı referans göstererek “Eleazar” okunuşunu tercih etmektedir. Ancak Mağribî'nin Eliezer veya Eleazar'ın kim olduğu konusunda herhangi bir açıklaması bulunmamaktadır.

lince Arapça şeklinde bir değişme olmaz. Çünkü hareketleri ve harfleri hafif isimdir. (Arapça'ya uygundur) Hem Ezra onlara göre bir peygamber değildir, ona Ezra ha-sofer derler ki, anlamı kâtip/yazıcı Ezra demektir (Mağribî 1964: 63; Mağribî 1983: 152).

Mağribî'nin bu söylemlerinde Ezra ve Üzeyir kelimelerinin dilbilimsel farkına vurgu yapması, iki kelimenin benzerliğine dayanan müfessirler için bir cevap niteliğindedir. Bunun yanı sıra onun Ezra'nın Yahudiler nezdinde bir peygamber değil, kâtip olduğunu ifade etmesi farklı şekillerde yorumlanabilir. Öncelikle Mağribî'nin Ezra'nın peygamber olmadığını vurgulaması, Üzeyir'in peygamberliğini kabul ettiğini göstermektedir.⁴¹ Öte yandan onun bu ifadesi, Yahudiler nezdinde peygamber olarak bile kabul edilmeyen bir kimsenin Allah'ın oğlu olarak kabul edildiğini söyleyen müfessirlere verilmiş ikinci cevaptır. Ezra her ne kadar Yahudiler tarafından çok önemli bir şahsiyet olarak kabul görse de, bir peygamber veya Allah'ın oğlu değildir. Mağribî bu iki cevapla Müslüman müfessirlerin yorumlarını çürütmüş olmakla birlikte kendisi Yahudilerin “*Allah'ın oğludur*” dedikleri Üzeyir'in kim olduğu hakkında bir açıklama yapmamaktadır. Dolayısıyla onun getirdiği çözüm yetersiz kalmaktadır.

“*Üzeyir Allah'ın oğludur*” ayetinde geçen Üzeyir'in kimliği konusunda modern çalışmalarda farklı görüşler bulunmaktadır. Bunlardan biri, ayette geçen Üzeyir'in Merkava mistisizminde ana figür olan Metatron (Enoh) olabileceğini ileri sürmektedir.⁴² Bu görüşe göre, Üzeyir ile İsa Mesih'in aynı ayet içerisinde zikredilmesi ikisi arasında benzerlikler olabileceğini düşündürmektedir. Nitekim Üzeyir'in Enoh olduğu kabul edildiğinde ikisi arasında pek çok benzerlik bulunduğu görülecektir. Bunun yanı sıra Enoh'un yetmiş unvanından biri olan Azaryahu'nun (Tanrı'nın yardımcısı) Üzeyir kelimesinin Arapça formundaki hali olması, Kur'ân'ın indiği dönemdeki Hicaz bölgesi Yahudilerinin Mesih'in Tanrı'nın oğlu olduğuna inanmaları ve Mesih'e Azaryahu veya Ozer ismini vermeleri gibi bu iddiayı destekleyen bilgiler de bulunmaktadır (Adam 2012: 402).

41 İslam âlimleri arasında Üzeyir'in peygamber olup olmadığı konusu tartışmalıdır. Görüşler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (Adam 2012: 401).

42 Detaylı bilgi için bkz. (Adam 2011: 77–89). Moshe Sharon da bununla hemen hemen aynı iddiada bulunmaktadır. Ona göre, Üzeyir kelimesinin İbrancesi Ozer'dir (yardımcı, kurtarıcı/mesih) ve Hristiyanların İsa'yı Allah'ın oğlu olarak görmeleri gibi, belli bir Yahudi grubu tarafından Ozer Allah'ın oğlu olarak nitelendirilmiştir (Sharon 2004: 38–39).

İfhâmu'l-Yehûd' un özgün konularından bir diğeri Menahem bin Süleyman veya bir diğere deyişle İbnü'r-Rûhî hakkındadır. Bu şahısla çağdaş olan Mağribî ve Tudelalı Benjamin⁴³ konu hakkında bilgi veren en eski iki kaynaktır.⁴⁴ Bu bakımdan *İfhâmu'l-Yehûd'* da yer alan bilgiler oldukça önemlidir. Yaygın olarak David Alroy ismiyle tanınan,⁴⁵ Yahudi din bilginlerinden iyi bir eğitim alan (Benjamin 2001: 75) ve Yahudi mistisizmi ve büyü konularında uzmanlaşan (Lenowitz 2001: 83) bu şahıs Yahudi tarihinin önemli mesihî hareketlerinden birini başlatmıştır. Mesihliğini ilan ettikten sonra pek çok takipçisi olan Alroy kutsal toprakları fethetme gayesiyle büyük bir isyan hareketine kalkışmış ama uzun müddet başarılı olamamıştır. Farklı rivayetlere göre bölgenin yönetimi (Lenowitz 2001: 83) veya Yahudi cemaat liderleri tarafından öldürtülmüştür (Benjamin 2001: 76).⁴⁶ Ölümünden sonra onu takip edenlere Menahimîler ismi verilmiştir (Mağribî 1964: 91; Mağribî 1983: 183).

Mağribî'nin Alroy hareketi hakkında diğere kaynaklarda bulunmayan söylemlerinden biri Menahem'in takipçilerine yazdığı mektuplardan birine şahit olması ve onun içeriği hakkında bilgi vermesidir.⁴⁷ Bu konuda şu ifadeleri kullanmaktadır:

Yazısında Yahudileri Müslümanların elinden kurtarmak isteyen bir lider olduğunu söyledi ve onlara çeşitli hile ve düzenbazlıklarla hitap etti. Şu manayı ihtiva eden bölümler gördüm:

43 Tudela şimdiki İspanya'da bulunan bir yerdir. Benjamin, Yahudi dünyasını merak ederek 1160–1173 yıllarında yaptığı yolculukta dönemi aydınlatan önemli seyahatnamelerden birisini kaleme almıştır. O, Alroy hakkında verdiği bilgiyi, olayın on yıl sonrasında Irak-Bağdat'taki cemaat liderlerinden öğrenmiştir.

44 Konuyla ilgili bkz. (Mağribî 1964: 88-93; Mağribî 1983: 181-184); (Benjamin 2001: 75–6). Bu iki kaynağın dışında R. Yosef ha-Cohen (ö. 1578), R. Şlomo ibn Verga (ö. 1521) ve anonim bir yazarın eserlerinde de konu hakkında bilgiler bulunmaktadır. Bu kaynakların ilgili bölümlerinin İngilizce çevirileri için bkz. (Lenowitz 2001: 81-91). Tudelalı Benjamin'in anlatımına çok benzer başka bir anlatım Yahudi tarihçi Yosef Sambari'nin (ö. 1703) *Sefer Divrey Yosef* isimli eserinde yer almaktadır (Arslantaş 2015: 356-9). Konu hakkında derli toplu bilgi için bkz. (Arslantaş 2008: 272-274); (Poliak 5-6).

45 Alroy'un orijinal ismi Menahem ben Şlomo al-Düci'dir. Alroy ve el-Rûhî isimlendirmeleri ailesinin Arapça ismi olan el-Düci'nin zamanla bozulmuş şeklidir (Lenowitz 2001: 81).

46 Alroy, Yahudiler içinde İbn Meymûn da dahil kimse tarafından kınanmamıştır. Günümüz İsrail'inde Yizreel vadisinde Karmel sıradağlarının arkasında bir köye onun ismi verilmiştir. 1958'de İsrail Savunma Güçleri'nin hazırlattığı, Alroy'un hayatını anlatan bir kitapçıkta o, Orta Çağ'da ortaya çıkan Mesihî liderler içinde eşi bulunmayan büyük bir şahsiyet olarak anlatılmıştır (Lenowitz 2001: 83).

47 "Görünen o ki, İbn Abbas (Mağribî), Bar Kosiba'dan (Bar Kohba) sonra bir mesih tarafından kaleme alınmış ilk mektupları içeren orijinal dokümanlara ulaşmıştır." (Lenowitz 2001: 89).

“Belki şunu diyeceksiniz: Ne için toparlanalım? Savaş için mi yoksa katliam için mi? Hayır, biz sizi savaş veya katliam için istemiyoruz, aksine bu liderin önünde durmanızı, onun etrafını saran, kapısındaki kraliyet elçileri gibi görünmenizi istiyoruz.” Ve yazının sonlarında: “Her birinizin yanında elbisesinin altında sakladığı bir kılıç veya başka bir savaş aleti bulundurması gerekiyor.” Bunun üzerine Acem Yahudileri, İmâdiye bölgesi ve Musul bölgesindeki Yahudiler ona icabet ettiler. Gizli silahla ona katıldılar, yanında onlardan oldukça büyük bir topluluk oluştu (Mağribî 1964: 90; Mağribî 1983: 181-182).

Konuyla ilgili *İfhâmu'l-Yehûd'*a özgü olan bir diğer bilgi Alroy'un ölümünden sonra ortaya çıkan iki istismarcının Menahimîlere yaptıkları hakkındadır. Mağribî'nin ifadeleri şu şekildedir:

Onun (Menahem'in) hakkında Bağdat'a haber ulaşınca, burada Yahudi sahtekârlarından, kurnaz büyüklerinden iki kişi anlaştı. Bağdat Yahudilerine Menahem'in dilinden yazılmış, eskiden beri bekledikleri kurtuluşu müjdeleyen mektuplar yazdılar ve o mektup onlar için topluca Beyt-i Makdis'e uçacakları kesin bir gece belirliyordu. Bağdat Yahudileri, iddia ettikleri zekilik ve övündükleri kurnazlıklarına rağmen buna tutkuyla inanmaya yöneldiler.⁴⁸ Kadınları, mal ve ziynetlerini, o iki yaşlı kimin hak ettiğini düşünüyorsa, sadaka olarak kendi adlarına dağıtsın diye götürdüler. Yahudiler bütün mallarını bu yolda harcadılar, yeşil giysiler giydiler ve bu gecede -iddia ettikleri gibi- meleklerin kanatlarında Beyt-i Makdis'e uçacaklarını bekleyerek çatılarda toplandılar. Kadınlar, çocuklarından önce kendileri uçarsa ya da çocukları onlardan önce uçarsa ve çocukların emzirmesi gecikip de acıkırlarsa diye korkularından, emen çocukları için ağlamaya başladılar. O vakit oradaki Müslümanlar Yahudilerin başına gelene şaşırıldılar, ancak Yahudilerin boş beklentilerinin sonuçları ortaya çıkana kadar onlara karşı çıkmaya çekindiler.

(Yahudiler) sabah onların aşırılıklarını ve yanlış davranışlarını/rezilliklerini ortaya çıkarana kadar uçmak için beklemeye devam ettiler. Ancak bu iki sahtekâr kendilerine ulaşan Yahudi mallarıyla beraber kaçtılar. Bundan sonra hilenin gerçek yüzü

48 Perlmann'a göre, Mağribî'nin bahsettiği olay muhtemelen bir Geniza dokümanına dayanmaktadır (Mağribî 1964: 100-101).

ve nasıl aptal durumuna düştükleri ortaya çıktı. Bu yıla *uçuş yılı* ismini verdiler ve orta yaşlı ve gençleri ibret alır oldular. Bu, o zamanda Bağdatlı Yahudilerin tarihidir. Bu olay onlar için sonsuza dek utanç ve bitmeyen bir rezalet olmaya yeter de artar bile! (Mağribî 1964: 91-93; Mağribî 1983: 183-184)

Mağribî'nin Yahudi Mesîhî hareketi hakkında anlattıkları, o dönemde Yahudilerin çok cahil olmalarını göstermesi bir yana, onlar arasında güçlü bir Mesih beklentisi olduğunu ve bu beklentinin topluluklar halinde silahlı olarak hareket etmelerine neden olduğunu gözler önüne sermektedir. Bu bağlamda Yahudilikteki mesih inancının hem Yahudi cemaatini hem de dönemin siyasi-sosyal düzenini etkilediğini söylemek mümkündür. Menahimîlerin bu inançla tüm mal ve varlıklarını tereddütsüz olarak vermeleri ise asırlar sonra bir başka Yahudi mesîhî hareket olan Sabetay Sevi/Şabtay Tsevi (ö. 1676) hareketinde de benzer bir biçimde görülmüş olup, Mesih döneminde mala ihtiyaç duyulmayacağı inancına dayanmaktadır. Mağribî'ye göre Menahimîlerin bu hali milletlerin en zekileri oldukları iddialarını çürütmekte ve onların "kıt akıllı" olduklarını göstermektedir.

İfhâmu'l-Yehûd'da ele alınan ilginç konulardan biri Yahudilerin, İslamla ilgili inançları ve kullandıkları bazı tabirlerdir. Mağribî'ye göre Yahudiler Hz. Muhammed döneminde ihtida eden Abdullah bin Selâm hakkında birtakım inançlara sahiptir. O bu konuda şu ifadeleri kullanmaktadır:

Onlar iddia ediyorlar ki şerefli, aziz ve necip Mustafa (sav.), devlet sahibi/baş olacağına delalet eden rüyalar görmüştü. Hatice (Allah ondan razı olsun) adına ticaret için Şam'a yolculuk etti ve Yahudi hahamlarıyla bir araya geldi/buluştı. Onlara rüyalarını anlattı. (Hahamlar) onun devlet sahibi olacağını anladılar ve onu Abdullah bin Selâm'a gönderdiler. Bir süre onun (Abdullah bin Selâm) gözetiminde Tevrat ilimleri ve fikhını okudu. Onlar Kur'an'daki fesahat ve mucizenin Abdullah bin Selâm'ın telifi olduğunu ve bir kadının üç kez boşandıktan sonra başka biriyle nikâhlanmadan tekrar (eski eşiyle) nikâhlanamayacağı kuralını Müslüman çocuklarını *Mamzerim* yapmak için koyduğunu iddia ettiler. İddialarında çok aşırı gittiler. Bu kelime çoğuldur, tekili *Mamzer*dir ve veled-i zina için kullanılan bir terimdir. Çünkü onların şeriatine göre eğer koca (karısı) başka biriyle nikâhlandıktan sonra tekrar karısına dönerse çocukları veled-i zina sayılırdı. Ancak neshi akılları almadığı için, nikâh konusun-

daki bu hükmün Abdullah bin Selâm'ın düzenlemelerinden biri olduğu ve bununla Müslüman çocuklarını *Mamzerim* yapmak istediği sonucuna ulaştılar. Fakat daha da garip olanı şu ki, Peygamber Davud a.s.'ı iki yönden *Mamzer* yaptılar ve bekledikleri (Mesih'i) de iki yönden *Mamzer* yaptılar (Mağribî 1964: 57-58; Mağribî 1983: 146-147).

Mağribî'nin ifadelerine göre Yahudiler Abdullah bin Selâm'ın Hz. Muhammed üzerinde önemli bir etkisi olduğuna ve Kur'ân'ı onun telif ettiğine inanmaktadırlar. Onun bu iddiaları bazı Yahudi kaynaklarında açıkça görülmektedir. Örneğin, XVIII. yüzyılda İtalya'da kaleme alınmış *Ma'ase Mahmat* isimli Yahudi efsanesi Hz. Muhammed hakkında İfhâmu'l-Yehûd'da bulunan Yahudi inançlarının bir bölümünü içermektedir (Meral vd. 2012: 1-21).⁴⁹ Risaleye göre, Hz. Muhammed'in rüyasını anlattığı Yahudi bir bilgin onun dokuz yüz yıl hükümlerlik yapacağını anlamış ve Yahudi cemaatini toplayıp on Yahudi bilginin görünüşte Müslüman olup Hz. Muhammed'in güvenini kazanmalarını kararlaştırmışlardır. Ka'bu'l-Ahbar ve Abdullah bin Selâm'ın da bulunduğu on kişi İblis'le anlaşıp sözde vahiylerle Hz. Muhammed'e Kur'ân'ı yazdırmışlardır (Meral vd. 2012: 13-18).⁵⁰ Hikayenin bu bölümünün Mağribî'nin anlatımına oldukça yakın olması, onun Yahudi sözlü kültürüne aşinalığını ve Yahudi inançlarını doğru bir biçimde aktardığını göstermektedir.

Mağribî'yi destekleyen çok daha eski bir örnek, Halife Me'mun döneminde (813-833) Nestûrî kökenli Abdulmesîh bin İshak el-Kindî'nin Abdullah bin İsmail el-Hâşimî'ye (ö. 850) cevaben yazdığı mektupta yer almaktadır.⁵¹ İslam'a reddiye ve Hıristiyanlığa savunu olan bu mektuba göre,

49 *Ma'ase Mahmat* isimli Yahudi efsanesi ilk olarak Türkçe çeviri halinde yayınlanmıştır (Arslantaş 2011: 269-279). Daha sonra hem İbranice metnin tahkiki hem de Türkçe çevirisiyle yeniden yayınlanmıştır (Meral vd. 2012: 1-21). Makalede bu sonra yapılan tahkiki tercüme esas alınmıştır. Ayrıca bu efsaneyle içeriği örtüşen VII. yüzyıla ait *Istoria de Mahomet* isimli Latince bir risalenin varlığı bilinmektedir (Aydın 2011: 47-48).

50 Ka'bu'l-Ahbar ve Abdullah bin Selâm'ın da içerisinde bulunduğu Yahudi hahamlarının Kur'ân'ı yazdırdıklarından bahseden X. ve XII. yüzyıllara ait müellifleri meçhul iki risale daha bulunmaktadır. Bu risaleler hakkında geniş bilgi için bkz. (Arslantaş 2011: 216, 218-224).

51 Hâşimî ve Kindî'nin mektupları, *Risâletü Abdullah bin İsmail el-Hâşimî ilâ Abdilmesîh bin İshak el-Kindî yed'ühü bihâ ile'l-İslam ve Risâletü Abdilmesîh ile'l-Hâşimî yeruddu bihâ 'aleyhi ve yed'ühü ile'n-Nasrâniyye* ismiyle peşpeşe yayınlanmaktadır. Batı'da *Apology of al-Kindî* ismiyle tanınan bu risâlenin Arapça tahkiki ve İngilizce tercümesi bulunmaktadır bkz. (Kindî 1880; Kindî 1882). Bunların dışında Türkçe bir eser içerisinde Kindî ve bu risâlesi ayrıntılı bir biçimde tahlil edilmektedir bkz. (Aydın 2011: 63-111). Başka bir eser içerisinde de Hâşimî'nin risâlesi değerlendirilmektedir. (Aydın 1998: 36-8)

Nesturî bir rahip olan Sergius Hz. Muhammed'i kendi inancına davet eder, o da bunu kabul eder. Bunu bilen Abdullah bin Selâm ve Ka'bu'l-Ahbar Sergius'un ölümünün ardından kimliklerini gizleyerek Hz. Muhammed'e yaklaşırlar ve Hz. Muhammed öldükten sonra Kur'ân'a kendi inançlarından eklemeler yaparlar (Kindî 1880: 76-8; Kindî 1882: 23-4). Kindî'nin söylemleriyle oldukça benzer olan başka bir eser sonradan Hıristiyan olan Yahudi kökenli Petrus Alfonsi'nin (ö. 1140) *Dialogus contra Iudaeos* isimli reddiyesidir.⁵² Yahudilik ve İslam'a reddiye olarak kaleme alınan eserde Sergius adında Yakubî bir başrahip ile Abdullah bin Selâm ve Ka'bu'l-Ahbar adındaki iki Yahudinin Hz. Muhammed'e dini bir öğreti oluşturduklarından bahsedilmektedir (Meral 2013: 176). Bu örneklerde görülen Hz. Muhammed hakkındaki benzer nakiller Yahudi ve Hıristiyan geleneğin İslam'a karşı kullandığı temel argümanlardandır. Mağribî'nin yorumuna göre Yahudilerin bu asılsız inançları İslam'ın Yahudiliği neshettiğini kabul etmemeleri sonucu ortaya çıkmıştır.

Mağribî'nin bu pasajda dikkat çektiği bir diğer nokta Abdullah bin Selâm'ın İslam'a koyduğu kuralla karısını üç defa boşayan adamın karısı başka biriyle evlenmeden tekrar onunla evlenememesidir. Mağribî'ye göre, bu kuraldaki maksadın Müslüman çocuklarını *mamzer* (veled-i zina) yapmak olduğunu düşünen Yahudiler, Tevrat'a Davud, Süleyman ve bekledikleri Mesih'i *mamzer* durumuna düşüren kıssalar eklemiştir. Nitekim Lut ve kızlarının kıssası ve Yahuda ve Tamar'ın kıssasında bahsedilen gayri meşru çocuklar Davud, Süleyman ve Mesih'in ataları olarak zikredilmektedir.⁵³ Bu durumda Yahudilerin Müslümanlar hakkındaki iddialarının ve Tevrat'taki bu kıssaların asılsızlığını vurgulayan Mağribî Yahudilerin Müslümanlara yönelttiği bir suçlamayı Tevrat'tan delillerle bertaraf etmektedir (Mağribî 1964: 58-65; Mağribî 1983: 146-155). Yahudi tarihçi Yosef Sambari (ö. 1703) de Abdullah bin Selâm'ın (*Ovadya ben Şalom*) İslam'a bu kuralı koyduğundan bahsetmektedir (Arslantaş 2011: 256-257; Arslantaş 2015: 329). Onun bu bilgiyi kullanması Yahudi geleneğinde böyle bir inancın var olduğunu göstermekte ve Mağribî'nin ifadelerini desteklemektedir.

52 Reddiyenin içeriği hakkında geniş bilgi için bkz. (Meral 2013: 173–192). Bundan daha eski bir çalışma Petrus Alfonsi'nin İslam eleştirisinden kısaca bahsetmektedir (Aydın 2011: 119-122). Alfonsi'nin anlatımının Kindî'yle benzerliği onun risâlesinden etkilenmiş olabileceği şeklinde değerlendirilmektedir (Aydın 2011: 123-4).

53 Daha geniş bilgi için bkz. Tekvin 19:30–8; 38:6–30.

İfhâmu'l-Yehûd'da Yahudilerin Hz. Muhammed ve Kur'ân için kullandıkları bazı küçük düşürücü tabirlerden bahsedilmektedir. Mağribî'ye göre (1964: 67; 1983: 157) Yahudiler, Kur'ân için *kalon*, Hz. Muhammed için *pasul* ve *meşuga* tabirlerini kullanmaktadır. *Kalon* tabiriyle Yahudiler Kur'ân'a *Müslümanların avreti* (utancı, yüz karası, ayıbı) demektedirler. Yaygın bir biçimde kullandıkları bu tabiri tercih etme sebepleri Kur'ân kelimesine telaffuz olarak benzemesidir.⁵⁴ Mağribî'ye göre *pasul* kelimesi *sakit* (düşen, adi, rezil, eksik, unutulmuş), *meşuga* ise mecnûn (deli) anlamına gelmektedir. Yahudilerin Hz. Muhammed'i küçük düşüren bu isimleri yaygın olarak kullandıkları bilinmektedir.⁵⁵ *Pasul* kelimesi rasul kelimesiyle ses benzerliği bulunması sebebiyle kullanılmıştır.⁵⁶ Yahudilerin rasul-*pasul*, Kur'ân-*kalon* benzetmelerini yapmaları, Kur'ân-ı Kerîm'de bahsedilen benzer sesli kelimeleri değiştirme adetlerini hatırlatmaktadır (Meral 2012: 104, 142-143).⁵⁷ *Meşuga* tabirini kullanmaları ise Kur'ân'da Hz. Muhammed için zikredilen *mecnûn* ifadesini taklit ettiklerini, müşriklerin de sıklıkla kullandığı bir isimlendirmeyi sürdürdüklerini akla getirmektedir (Arslantaş 2011: 211; Meral 2012: 98).⁵⁸ Hâlbuki tarihî kaynaklar İslam topraklarında Yahudilerin tarih boyunca en iyi muameleyi gördüklerini belirtmektedir.⁵⁹

İfhâmu'l-Yehûd'un Reddiye Geleneğindeki Yeri

İfhâmu'l-Yehûd yalnızca Yahudiliği konu edinen muhtevasıyla geniş ve başarılı ilk reddiyelerdendir. Anlaşılır ve sade bir Arapça'yla, muhataplardan gelebilecek soru ve cevaplar göz önüne alınarak ve akîl ve nakîl delillere başvuruyla kaleme alınmıştır. İhtidasından önce Yahudi bir bilgin olan Mağribî bu bilgilerini reddiyesinde kullanmış ve iddialarını Tevrat'tan referanslar⁶⁰, orijinal İbranice metinler ve Yahudi fihî ve sosyal hayatı

54 Perlmann *kalon* için «Kur'ân kelimesinin gülünç bir taklidi» ifadesini kullanmaktadır. (Mağribî 1964: 99). Ayrıca bkz. (Meral 2012: 142).

55 Konuyla ilgili bkz. (Steinschneider 1877: 302-303); (Arslantaş 2011: 208); (Meral 2012: 98). Sekizinci asırdan itibaren *meşuga* ve *pasul* tabirlerini kullanan bazı Yahudi eserleri ve İbn Meymûn'un bu tabirleri kullanımı için bkz. (Meral 2012: 98-105).

56 Perlmann bu yorumu yapmaktadır (Mağribî 1964: 99).

57 İlgili Kur'ân ayetleri şunlardır: Nisâ 4/5, 46; Maide 5/13, 41; Bakara 2/58-9; Araf 7/161-2.

58 Konuyla ilgili Kur'ân ayetleri şu şekildedir: Tekvir 81/22, Kalem 68/51.

59 Bu konu hakkında geniş değerlendirme için bkz. (Arslantaş 2005). Perlmann, bu konu hakkında uzun bir açıklama yapmakta ve İbn Meymûn ve Yefet ben Eli'nin görüşlerini vermektedir. Buna göre, Yahudiler İslam topraklarında en iyi muameleyi gördükleri için sadece bu sıfatları kullanmakla yetinmişlerdir (Mağribî 1964: 99).

60 Mağribî'nin bazı Tevrat referanslarında kelime ekişi/fazlası veya farkı olduğu görülmek-

hakkında sıradışı bilgilerle delillendirmiştir. Bu özellikleriyle ön plana çıkan İfhâmu'l-Yehûd'un, Mağribî'nin otobiyografisinde bahsettiği üzere (Mağribî 1964: 118-9; Mağribî 1983: 71-72), pek çok kopyası çıkarılmış ve hem yazıldığı dönemde hem de sonrasında reddiye geniş bir çevreye yayılmıştır. Eserin iki farklı versiyonunun (kısa ve uzun) pek çok yazmayla günümüze ulaşmış olması ve Mağribî'den sonra reddiye kaleme alan Müslüman ve Yahudi müellifler üzerindeki bariz etkisi bu tezi doğrulamaktadır.

Mağribî'nin Müslüman reddiye müellifleri üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğu görülmektedir. İfhâmu'l-Yehûd'u referans alarak yazıldığı tespit edilen Müslüman reddiyeleri Karafî'nin (ö. 1285) *el-Ecvibetü'l-Fâhira*, İbn Kayyım el-Cevziyye'nin (ö. 1350) *Hidâyetü'l-Hayârâ* ve İğâsetü'l-Lehfân, anonim bir risale *İsbât-ı Nübüvve* (1295-1410) ve Muhammed Ali Bihbahani Kirmanşahi'nin (ö. 1801) *Reddi Şubuhâti'l-Küffâr* isimli eserleridir. Mağribî'den faydalandığına dair herhangi bir söylemi bulunmayan Karafî kimi zaman birebir olarak kimi zaman da küçük farklarla *İfhâmu'l-Yehûd*'un içeriğini kullanmaktadır.⁶¹ Nitekim *el-Ecvibetü'l-Fâhira*'nın İngiltere'de bulunan el yazmasında “*Bu söylemlerin çoğu Mağribî'nin İfhâmu'l-Yehûd'undandır.*” şeklinde bir kenar notu bulunduğu kaydedilmiştir.⁶² Karafî'ye göre çok daha yoğun bir biçimde *İfhâmu'l-Yehûd*'dan yararlandığı tespit edilen İbn Kayyım çoğunlukla alıntı yaptığından bahsetmemekle birlikte birkaç yerde “*Müslüman olan bazı büyükler*”, “*Allah'ın İslam'ı nasip ettiği ilmi sağlam olan âlimlerinden bazıları*” ifadelerini kullanmaktadır (İbn Kayyım 245-246).⁶³ İbn Kayyım bazen birebir olarak bazen kısaltarak bazen de eklemeler yaparak eserlerinde Mağribî'nin söylemlerine yer vermektedir.⁶⁴ Anonim bir reddiye olan *İsbât-ı Nübüvve*'de ve Âkâ Muhammed Ali Bihbahani Kirmanşahi'nin eserinde İfhâmu'l-Yehûd'un ilk versiyonundan faydalandığı tespit edilmiştir.⁶⁵

tedir. Bu küçük farklılıkların varlığı onun Tevrat metinlerini yazılı bir metin yerine zihninden aktarmasından kaynaklanıyor olabilir. Bunun yanı sıra onun Tevrat metinlerinin farklı yorumlarını tercih ettiği referanslar da bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Taş 2014: 129-131).

61 Karafî'nin Mağribî'den faydalandığı tespit edilen konular için bkz. (Taş 2014: 142).

62 Bu bilgiyi Perlmann vermektedir (Mağribî 1964: 24).

63 Şarkavi'nin, İbn Kayyım'ın Mağribî'den hiç bahsetmediği iddiası bir nebze yanlış olmaktadır. İbn Kayyım *İfhâmu'l-Yehûd*'dan faydalandığı bazı bölümlerde açık isim vermeden de olsa alıntı yaptığını belirtmiştir.

64 İbn Kayyım'ın Mağribî'den faydalandığı tespit edilen konular için bkz. (Taş 2014: 142-4).

65 İfhâmu'l-Yehûd'un edisyonuna yapılan mukaddimede bu tespitten bahsedilmektedir (Ma-

Mağribî'ye cevaben reddiye kaleme alan veya yazılarında ona cevap veren Yahudi müelliflerden en dikkat çeken *Tenkîhu'l-Ebhâs fi'l-Mileli's-Selâs*⁶⁶ adlı eseriyle Sa'd bin Mansur bin Kemmûne (ö. 1284)'dir.⁶⁷ Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam hakkında genişçe bilgi verilen bu eserde Yahudiliğe karşı yöneltilen eleştiriler kısmında Mağribî'nin argümanlarının bir kısmı temel alınmış ve cevaplanmıştır (İbn Kemmûne 1967: 43, 45). İfhâmu'l-Yehûd'a cevaben yazılan bir diğer eser kısmen günümüze ulaşan Rabbani bir Yahudi tarafından 13. veya 14. yüzyılda kaleme alınan anonim reddiyedir.⁶⁸ Bunların dışında Yahudi tarihçi Yosef Sambari'nin *Sefer Divrey Yosef*⁶⁹ isimli çalışmasında Mağribî ve eseri hakkında eleştirel ifadeler kullandığı kaydedilmektedir (Mağribî 1964: 25; Arslantaş 2015: 144-5).⁷⁰

Mağribî'nin İfhâmu'l-Yehûd'da kullandığı argümanlara cevaben yazılmış olabileceği düşünülen bir diğer risale Yahudi âlim Musa bin Meymûn'un (1138–1204) *Yemen Mektubu*'dur.⁷¹ İki eserin yakın dönemlerde kaleme alınmış olmaları, kısa bir sürede pek çok bölgeye yayılmış olan İfhâmu'l-Yehûd'un kuvvetle muhtemel Yemen Yahudi cemaatini de etkilemiş olması ve İbn Meymûn'un Yemen Mektubu'nda kullandığı içeriğin İfhâmu'l-Yehûd'da kullanılan içerikle benzer nitelikte olması⁷² gibi birtakım sebepler bu iddiayı

razka vd. 2006: 3).

66 Eserin tanıtımı ve edisyonları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (Pourjavady vd. 2006: 106–114).

67 İzzü'd-devle Sa'd bin Mansûr bin Sa'd el-İsrâilî el-Bağdâdî, 1215'de doğmuş ve Bağdat'ta yaşamış Yahudi tabip ve filozoftur. Mantık, Felsefe, Tıp ve Kimya ile meşgul olmakla beraber, daha çok felsefi eserleri ve bu konuda yazılmış bazı önemli eserlere yaptığı şerhlerle tanınmaktadır.

68 Bu konuda şu makale yayımlanmıştır: (Chiesa vd. 2006: 327–349). Makalede belirtildiği üzere, risale Rabbani bir Yahudi tarafından telif edilmiştir. Muhtemelen VIII/XIV. yüzyılda Mısır'da kaleme alınan risalenin bulunduğu Abraham Firkovitch koleksiyonunda İfhâmu'l-Yehûd'un bir edisyonu da bulunmaktadır. Koleksiyonda yer alan risale ve İfhâmu'l-Yehûd aynı kişi tarafından istinsah edilmiştir. Burada bulunan edisyonda İfhâmu'l-Yehûd'un her iki versiyonundan parçalar olduğu gibi, ikisinde de olmayan kısımlar bulunmaktadır. Makalede bu konu hakkında orijinal İbrance metinler sunulmaktadır.

69 Eserin künyesi şu şekildedir: Yosef Sambari, *Sefer Divrey Yosef*, ed. Shimon Shtober, Jerusalem: Ben-Zvi Institute, 1994.

70 Perlmann Sambari'nin ifadelerini şu şekilde nakletmektedir: “*O kömür kadar siyah İfhâmu'l-Yehûd kitabını derledi ve İsmail'in dini için bir kitap derlendiğini iddia etti ve tanrı onu İsrail'in bütün kabilelerinden günahkâr olarak ayırdı. O, yeni dindaşları tarafından iyilik görmek için krala ve erkâna sunduğu bu kitabın pek çok kopyasını çıkardı.*”

71 Bu mektup için bkz. (Meral 2013: 1-48).

72 İbn Meymûn, *beşâirü'n-nübüvve* çıkarımı yaparken *ebced* hesabını kullananlara tafsilatlı cevaplar vermektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, İbn Meymûn öncesi bu yöntemi kul-

pekiştirmektedir.⁷³ Dolayısıyla Mağribî'nin sadece Müslüman çevrelerde değil Yahudiler arasında da etkili olduğu ve iddialarıyla Yahudi cemaatinde kafa karışıklığına neden olduğu ortaya çıkmaktadır.

Mağribî'nin reddiyesini kaleme alırken kimlerden, hangi görüşlerden etkilendiğinin tespiti *İfhâmu'l-Yehûd*'dan etkilenen eserlerin tespitine göre nispeten daha zordur. Bunun önemli bir nedeni Mağribî'den önce Yahudiliğe karşı kaleme alınan sınırlı sayıda İslamî reddiyenin biliniyor olmasıdır. Bunun yanı sıra Mağribî'den önce reddiye kaleme alan ve eseri günümüze ulaşmış Yahudi kökenli mühtedî bir bilgin bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu durum Mağribî'nin birebir olarak etkilendiği Müslüman bir bilgin olmadığı kanaatini kuvvetlendirmektedir. Öte yandan onun reddiye geleneğini devam ettirmesi ve Müslüman reddiye müelliflerinin ele aldığı tahrif, tebdil, nesih ve *beşâirü'n-nübüvve* gibi temel konulara değinmesi genel anlamda bir etkilenmenin varlığını göstermektedir.

Mağribî'den önce yazılmış dikkat çekici iki *İslamî* reddiye İbn Hazm'ın (ö. 1064) *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ahvâi ve'n-Nihal* ve mühtedî bilgin Ali bin Rabben et-Taberî'nin (ö. 855) *Kitâbu'd-Din ve'd-Devle* isimli eserleridir (Adang 1996: 110-111, 237). *el-Fasl* kutsal metinlerin tahrifi konusunda akli ve nakli deliller kullanarak yazılmış önemli bir reddiyedir (Sayar 2009: 75-6). *Kitâbu'd-Din ve'd-Devle* ise *beşâirü'n-nübüvve* metninin önemli bir bölümünü toparlayıp iddialarını kutsal metinden delillerle desteklemesiyle dikkat çeken bir reddiyedir (Taberî 2012: 75; Adang 1996: 250-251). Mağribî'nin bazen tahrif ve *beşâirü'n-nübüvve* konularında bu müelliflerle aynı argümanları kullandığı görülmektedir. Ancak o çoğunlukla bu argümanları farklı bir biçimde yorumlamakta ve bu konuların dışında Yahudilik hakkında pek çok özgün konuya değinmektedir. Dolayısıyla Mağribî'nin birebir olarak bu müelliflerden etkilenmiş olabileceğini düşündürecek yeterli bir bilgi bulunmamaktadır.

Mağribî'nin Müslüman bilginlerden etkilenip etkilenmediği çok belirgin olmamakla birlikte Yahudi çevrelerinde daha çok Karaîlerden etkilenmiş olabileceği düşünülmektedir. Nitekim reddiyesinde Karaî bilginlerin Rabbani Yahudiliğe karşı yönelttiği bazı suçlamalara yer verdiği görülmektedir. Bazı araştırmacılar Mağribî'nin Karaî bilgin Kirkisanî'yle benzer argümanlar

lanın tek reddiye müellifi Mağribî'dir. Dolayısıyla İbn Meymûn'un cevap verdiği dolaylı muhatabının Mağribî olduğu iddiası kuvvetlenmektedir.

73 Ayrıntılı bilgi için bkz. (Meral 2012: 127-128; Meral 2013: 21-3).

kullandığını ortaya koymaktadır.⁷⁴ Bu noktada dikkat çeken bir husus, Mağribî'nin eserinde Yahudi gruplarını tanıtırken Rabbani Yahudiliğin aksine Karaî Yahudilikten oldukça olumlu ifadelerle bahsetmesi ve onların çoğunun Müslüman olduklarını dile getirmesidir.⁷⁵ Bu bağlamda düşünüldüğünde Mağribî'nin iddialarının Karaîlerle benzer olması onun birebir olarak Karaîlerden etkilenmesiyle açıklanabileceği gibi -daha zayıf bir ihtimalle- Yahudi *âlimi* olan Mağribî'nin tamamen kendi bilgi birikimiyle bu iddiaları ortaya attığı şeklinde de açıklanabilir. Öte yandan bu durum İfhâmu'l-Yehûd'un Yahudilerin genelinden ziyade Rabbani Yahudiliği hedef aldığını göstermektedir.

Mağribî'nin İslam ve Yahudilik hakkındaki bilgisi ve yorumu genellikle objektif olmakla birlikte kimi zaman Yahudilerle ilgili küçük düşürücü ifadeler kullandığı görülmektedir. Bu ifadelerden bazıları şöyledir: “*dik kafalı ve inatçı kimseler*”, “*akılları kıt, anlayışları bozuk*”, “*Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların laneti üzerlerine olsun.*”⁷⁶ Bunun aksine Hz. Muhammed, Hz. İsa, Hz. Musa ve sahabeden bahsederken saygılı bir üslup kullanan Mağribî'nin bu tutumu İslam'a geçmesindeki samimiyeti ortaya koymaktadır. Bununla beraber Yahudiler hakkında kullandığı sert ve aşağılayıcı üslup, reddiyelerin genelinde görülen bir özellik olmakla birlikte, Yahudilerin Hz. Muhammed, Kur'ân ve İslam hakkındaki üslûbuna (*pasul, meşuga ve kalon* tabirlerinin kullanmaları gibi) aşına olan Mağribî'nin onlara gösterdiği bir tepki olarak da yorumlanabilir.⁷⁷

Sonuç

Yahudi kökenli mühtedî bir bilgin olan Mağribî'nin Yahudilik hakkında kullanılan reddiye konularının neredeyse tamamını kullanarak kaleme aldığı İfhâmu'l-Yehûd Orta Çağ İslam dünyasının Müslüman Yahudi tartışmaları konusunda önemli ipuçları vermektedir. Kur'ân'dan temellenen tahrif/tebdil, nesih ve *beşâirü'n-nübüvve* gibi konulardaki İslamî iddiaları sahip olduğu Yahudilik bilgisiyle destekleyen Mağribî, Yahudi fıkhi ve sosyal

74 Perlmann *İfhâmu'l-Yehûd*'un edisyonunda bu benzerlikleri sıralamaktadır (Mağribî 1964: 94-100).

75 Bu grupların anlatımı için bkz. (Mağribî 1964: 79-80, 82; Mağribî 1983: 171-5).

76 Konuyla ilgili bkz. (Mağribî 1964: 6, 40, 67; Mağribî 1983: 86, 125, 157).

77 Mağribî'nin Yahudiler hakkındaki üslûbu İfhâmu'l-Yehûd'un Yahudi karşıtı söylemler içerdiği şeklinde bir değerlendirmeye neden olmaktadır (Lenowitz 2001: 89, 91). Ancak Orta Çağ'da yazılmış bir eseri günümüzün politik diliyle değerlendirmek mantıklı gözükmemektedir.

hayatı, Tevrat referansları ve orijinal İbranice metinler konusunda daha önce Müslüman reddiyelerinde görülmeyen veriler sunarak kendinden sonra gelen Yahudi ve Müslüman müellifler üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuştur.

Hem yazıldığı dönemde hem de sonraki asırlarda geniş bir coğrafyaya yayılma imkanı bulan *İfhâmu'l-Yehûd*'da, Mağribî'nin Karaî bilginlerden etkilenmiş olabileceğini gösteren bazı ifadeler göze çarpmaktadır. Diğer taraftan o, kendisinden sonra gelen İslam reddiye yazarlarından İbn Kayyim ve Karafî gibi bir çok isme de kaynaklık etmiştir. Müslüman müelliflere kaynaklık etmesinin yanı sıra İbn Kemmune gibi Yahudi bilginler ve diğer isimleri bilinemeyen birçok Yahudi bilgin için de takip edilen bir isim olmuştur. Bu çerçevede Müslüman Yahudi tartışmalarının önemli bir halkası olarak dikkat çeken İfhâmu'l-Yehûd'un etkilenmiş olabileceği veya etki ettiği başka eserler bulunma ihtimali kuvvetlenmekte ve Yahudi ve Müslüman tartışmalarını değerlendiren araştırmacıların çalışmalarında bu eseri gözardı etmemeleri gerektiği ortaya çıkmaktadır.

Kaynaklar

- Adam, Baki (2011). *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- _____ (2010). *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- _____ (2012). "Üzeyir". *DİA* C. 42: 401-2.
- Adang, Camilla (1996). *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*. Leiden: Brill.
- Arslantaş, Nuh (2008). *İslam Toplumunda Yahudiler*. İstanbul: İz Yayınları.
- _____ (2011). *Yahudilere Göre Hz. Muhammed ve İslâmiyet*. İstanbul: İz Yayınları.
- _____ (2015). *Mısır'da Türkler, Araplar ve Yahudiler, Yahudi tarihçi Yosef Sambari'nin "Sefer Divrey Yosef" isimli kroniği bağlamında bir inceleme*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Aydın, Fuat (2011). *Batı İslam Algısının Arkeolojisi*. Ankara: Eskiyeeni Yayınları.
- Aydın, Mehmet (1998). *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Benjamin, Tudelalı (2001). *Ortaçağ'da İki Yahudi Seyyahın Avrupa, Asya ve Afrika Gözlemleri*. Çev. Nuh Arslantaş, İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Chiesa, Bruno and Schmidtke, Sabine (2006). "The Jewish Reception of Samaw'al al-Maghribî's (d. 570/1175) *Ifhâm al-Yahûd*. Some Evidence from the Abraham Firkovitch Collection I". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 32: 327-349.

- El-Belhî, Ebu'l-Hasan Mukâtil bin Süleymân el-Ezdî el-Horasânî (2006). *Tefsîr-i Kebîr*. Tahk. Abdullah Mahmud Şehate, çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: İşaret Yayınları (4 cilt).
- El-Cevziyye, Muhammed bin Ebi Bekr bin Eyyub ibn Kayyım (t.y). *Hidâyetü'l-Hayârâ fi Ecvibeti'l-Yehûd ve'n-Nasârâ*. Tahk. Osman Cuma Dümeiryiyye. Dâru Alemi'l-Fevâid.
- Çetin, Abdurrahman (2006). “Nesih”, *DİA* C. 32: 579-581.
- El-İslâmî, Ebi Muhammed Abdülhak (2001). *el-Husâmu'l-Memdûd fi Reddi ale'l-Yehûd*. Tahk. Abdulmecid Hayali, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- El-Karafi, Şihâbu'd-Din Ebu'l-Abbas (1987). *el-Ecvibetü'l-Fâhira ani'l-Es'ileti'l-Fâcira*. Tahk. Bekir Zeki Avd, y.y.
- El-Kindî, Abdülmesîh bin İshak (1880). *Risâletü Abdullah bin İsmail el-Hâşimî ilâ Abdülmesîh bin İshak el-Kindî yed'ûhü bihâ ile'l-İslâm ve Risâletü Abdülmesîh ile'l-Hâşimî yeruddu bihâ 'aleyhi ve yed'ûhü ile'n-Nasrâniyye*. Londra.
- _____ (1882). *The Apology of al-Kindy*. Çev. Sir William Muir. London: Smith, Elder & Co., 15 Waterloo Place.
- El-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed bin Ahmed bin Ebî Bekr bin Ferh (t.y). *el-İlâm*. Tahk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Dâru't-Türâsü'l-Arabî.
- El-Mağribî, Samuel bin Yahyâ bin Abbas (1939). *Bezlü'l-Mechûd fi İfhâmi'l-Yehûd*. Ed. Muhammed Hamid el-Fikkî, Kahire.
- _____ (1950?). *Bezlü'l-Mechûd fi İfhâmi'l-Yehûd*. Ed. Muhammed Ahmed eş-Şâmi (el-Yamani), Kahire.
- _____ (1964). *İfhâmu'l-Yehûd ve Kıssatü İslâmi's-Samuel ve Ru'yâhü*. Ed. Moshe Perlmann, New York: Proceedings of the American Academy for Jewish Research.
- _____ (1983). *İfhâmu'l-Yehûd ve Kıssatü İslâmi's-Samuel ve Ru'yâhü'n-Nebi*. Tahk. Muhammed Abdullah eş-Şarkâvî, Beyrut: Dâru'l-Ciyîl.
- _____ (1989). *Bezlü'l-Mechûd fi İfhâmi'l-Yehûd*. Tahk. Abdülvehhab Tavîle, Beyrut: Dâru'ş-Şâmiyye, Dimeşk: Dâru'l-Kalem.
- _____ (1995). *Yahudiliği Anlamak*. Çev. Osman Cilacı, İnsan Yayınları.
- _____ (2004). *Bir Rüyanın İzinde*. Çev. Osman Cilacı, İstanbul: İnsan Yayınları.
- _____ (2006). *Samaw'al al-Maghribî's (d. 570/1175) İfhâm al-yahûd The Early Recension*. Ed. Ibrahim Marazka, Reza Pourjavady, Sabine Schmidtke, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- _____ (2006). *Gâyetü'l-maksûd fi'r-Reddi ale'n-Nasara ve'l-Yehûd*. Tahk. Dr. İmam Hanefî Seyyid Abdullah, Kahire: Dâru'l-Âfaki'l-Arabiyye.
- El-Muhammedî, Abdüsselâm el-Mühtedî (2009). “The rightly guiding epistle (al-Risâla al-Hâdiya) by ‘Abd al-Salâm al-Muhtadî al-Muhammedî: a critical edition”. Ed. Sabine Schmidtke, *Jerusalem Studies In Arabic and Islam* 36: 439-470.

- Er-Râzî, Fahrüddîn (1988). *Tefsîr-i Kebir (Büyük Kur'ân Tefsiri Mefâtihu'l-Gayb)*. Çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru, Ankara: Akçağ Yayınları (23 cilt).
- Es-Safedî, Ebû's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl bin İzziddîn Aybeg bin Abdil-lâh (2000). *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-Vefeyât*. Tahk. Ahmed el-Arnâvut & Türkî Mustafa, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî (29 cilt).
- Et-Taberî, Ali bin Rabban (1973). *Kitâbu'd-D'in ve'd-Devle*. Tahk. Adil Nuveyhad, Beyrut: Daru'l-Afaki'l-Cedide.
- _____ (2012). *Hız Muhammed'in (sav) Peygamberliğinin Delilleri (Kitabu'd-Din ve'd-Devle çevirisi)*. Çev. Fuat Aydın, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed bin Cerîr (1996) *Taberî Tefsiri*. Çev. Hasan Karakaya, Kerim AYTEKİN, Hisar Yayınevi (9 cilt).
- Farsî, Moşe (2010). *Tora ve Aftara* C. 1. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basım ve Yayın AŞ.
- Goldziher, Ignaz (1980). "Ehl-i Kitaba Karşı İslam Polemiği-I". Çev. Cihad Tunç, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4: 151-169.
- Göregen, Mustafa (2014). *Müslüman Yahudi Polemikleri*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları.
- İbn Ebi Usaybia, Ahmed bin Kâsım es-Sâdi el-Hazrecî (1882). *Uyûnu'l-Enba' fi Tabakâti'l-Etibbâ*. Ed. İmru'l-Kays bin et-Tam'an, Kahire.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali bin Ahmed bin Saîd (1996). *Kitâbu'l-Fasl fi'l-Milal ve'l-Ahvâi ven-Nihal*. Ed. Muhammed İbrahim Nasr&Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Dâru'l-Cîl (5 cilt).
- İbn Kemmûne, Sa'd bin Mansûr (1967). *Sa'd bin Mansûr Ibn Kammûna's Examination of the Inquiries into the Three Faiths*. Ed. Moshe Perlmann, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- İbnü'l-İbrî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Yuhannâ Mâr Grigorius bin Tâciddîn Ehrûn (Hârûn-Aaron) el-Malatî (1983). *Târihu Muhtasari'd-Düvel*. Ed. Antuvan Sâlihânî el-Yesûf, Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Lübânî.
- İbnü'l-Kıftî, Ebu'l-Hasan Ali bin Yusuf (1903). *Târihu'l-Hukemâ*. Ed. J. Lippert, Leipzig.
- İmam Kurtubî (2006). *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*. Çev. M. Beşir Eryarsoy, Buruc Yayınları (20 cilt).
- Katar, Mehmet (2007). "Tevrat'ın Lut Kıssası Üzerine Bir Araştırma". *AÜİFD* C.48, S.1: 57-76.
- Kurt, Ali Osman (2007). *Erken Dönem Yahudi Tarihi*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Lewis, Bernard (1996). *İslam Dünyasında Yahudiler*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Lenowitz, Harris (2001). *The Jewish Messiahs From the Galilee To Crown Heights*. Oxford University Press.

- Meral, Yasin (2012). İbn Meymun'un Eserlerinde İslam ve Müslümanlar. Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv. SBE, Ankara.
- _____ (2013). "İbn Meymûn'un Yemen Mektubu". *AÜİFD* C.54, S.2: 1-48.
- _____ (2012). Melammed, Uri, "Hz. Muhammed'e Dair bir Yahudi Efsanesi: Ma'ase Mahmat Adlı Risalenin Yeniden Tahkik ve Tercümesi". *AÜİFD* C.53, S.2: 1-21.
- _____ (2013). "Petrus Alfonsi'nin 'Yahudilere Reddiye'sinde İslam Eleştirisi". *Dini Araştırmalar* C.16, S.43: 173-192.
- Özen, Adem (2000). "İslâm-Yahudi Polemiği Ve Tartışma Konuları". *Divan İlmî Araştırmalar* S. 9: 237-256. İstanbul: Bilim ve Sanat Vakfı Yayınları.
- Özgüdenli, Osman Gazi (2004). "Merâğa". *DİA* C.29: 162-3.
- Öztürk, Mustafa (2013). *Kıssaların Dili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Poliak, Abraham N. "Alroy David". *Encyclopaedia Judaica*, Second Edition, Volume 2: 5-6.
- Pourjavady, Reza, Schmidtke, Sabine (2006). *A Jewish Philosopher of Baghdad 'Izz Al-Dawla Ibn Kammûna (d. 683/1284) and His Writings*. Leiden-Boston: Brill.
- Sayar, Süleyman (2009). "Dinler Tarihçisi Olarak İbn Hazm Genel Bir Bakış". *Milel ve Nihal* C.6, S.3.
- Schmidtke, Sabine (2010). "Samaw'al al-Maghribî". *Encyclopedia of Jews in Islamic Lands*. 238-240.
- Sharon, Moshe (2004). "People of the Book". *Encyclopaedia of the Qur'ân* Volume 2: 36-43. Leiden-Boston: Brill.
- Sinanoğlu, Mustafa (2007). "Reddiye". *DİA*, C.34: 516-521.
- Steinschneider, Moritz (1877). *Polemische und Apologetische Literatur in Arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden*. Leipzig.
- Tarakçı, Muhammed (2011). "Tahrif". *DİA* C.39: 422-4.
- Taş, Fatıma Betül (2014). *Samuel bin Yahya el-Mağribî, İfhâmu'l-Yehûd Adlı Eseri ve Reddiye Geleneğindeki Yeri*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniv. SBE, Ankara.
- Waardenburg, Jacques (2006). *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışı*. Çev. Fuat Aydın, İstanbul: Ensar Neşriyat.

Kitap Tanıtımı /Book Review

Doris Behrens-Abouseif, *Fathallah and Abu Zakariyya: Physicians under the Mamluks*, Institut Français d'Archéologie Orientale, Cairo 1987, 52 s.

M. Fatih YALÇIN*

Tanıtımı yapılan bu kitap, vakıf sahibi iki hekimin sosyal statüsünü ele almaktadır. Kitabın yazarı Doris Behrens-Abouseif'in¹ bu çalışmada daha önce yayınlanmamış vakfiyelerden yararlanmış olması, çalışmanın ayırt edici özelliklerinden birini teşkil etmektedir. Kitabın diğer bir özelliği, ele alınan dönemde hekimlerle ilgili kaleme alınan az sayıdaki çalışmadan biri olmasıdır. Hiç şüphesiz hekimleri konu edinen çalışmaların sayıca az olmasının en önemli nedeni, kaynaklarda hekimlerle ilgili bilgilerin kıt olmasıdır.

Konusu ve yararlandığı kaynaklar bakımından dikkat çeken bu çalışmada, öncelikle Memlükler döneminde hekimlik müessesesi genel bir çerçeve vermek amacıyla ele alınmıştır. Daha sonra çalışmanın ana temasına geçilerek, Sultan Berkuk (1382-1399) ve oğlu Ferec (1399-1405) döneminde reısü'l-etibbâlık (hekimbaşılık) ve sultanın sır kâtipliğini yapmış olan Fethullah b. Mutasım (ö. 816/1413) ile Sultan Kayıtbay döneminde (1468-1496) ortopedi ve cerrâhî uzmanı olarak görev almış olan Ebû Zekerıyya Yahya b. Abdullah (ö. 887/1482-3) isimli zenginliği ile bilinen iki hekimden bahsedilmiştir.

Birinci bölümde yazar, Ortaçağ İşlam dünyasında tıp alanında dâhiliye, cerrahlık ve göz hastalıkları olmak üzere üç çeşit uzmanlık bulunduğunu ve

* Arş.Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mfyalcin@sakarya.edu.tr

1 Hâl-i hâzırda İngiltere'de Londra Üniversitesi'ne bağlı SOAS'ta (School of Oriental and African Studies) alışmalarını sürdürmektedir. Buradaki görevinden önce Kahire'de Amerikan Üniversitesi, Almanya'da Hamburg ve Freiburg Üniversiteleri'nde görev yapmıştır. Arapça, İngilizce, Fransızca, Almanca, İşpanyolca ve Türkçe gibi çok sayıda dil bilen Doris, çalışmalarını daha çok XIII.-XIX. yüzyılda Mısır ve Suriye'de kentleşme, süsleme sanatı ve mimari eserler üzerine yoğunlaştırmıştır. O, bu konuları çalışırken vakfiye ve kitabelere de başvurmaktadır. Bu durum, sosyal hayat, sanat ve iktisat tarihi bakımından zengin bilgiler içeren vakfiyeler ve kitabelerle desteklenmiş çalışmalarının özgünlüğünü artırmaktadır.

bazen bunlara ortopedinin de ilave edildiğini belirtmektedir. Burada önemli bir tespitte bulunan yazara göre, doktorlar arasında bir hiyerarşi mevcuttur. Buna göre hekim unvanına sahip olanlar, göz hastalıkları doktoru ve cerrahtan rütbece daha üsttedir.

İkinci bölümde sağlık alanında çalışan hekimlerden sorumlu kimseler için kullanıldığı ifade edilen *reîs* kavramı incelenmiştir. Kaynaklarda tıp alanında *reîs* unvanının *reîsü'l-etibbâ*, *reîsü'l-kehhâl* (göz hekimlerinden sorumlu hekim) ve *reîsü'l-cerrâhiyyin* (cerrâhlardan sorumlu hekim) olmak üzere üç farklı kullanımına dikkat çekilmesine rağmen bunlarla ilgili yeterli bilgi aktarılmamıştır. Yazar, kaynaklarda *reîsü'l-etibbâlar* dışındakilere dair çok fazla bilgi bulunmayışının bu durumu ortaya çıkardığını ifade etmektedir. Yine aynı sebepten, bu üç *reîs* arasında nasıl bir hiyerarşi olduğu hakkında bir değerlendirme yapılamadığını söylemektedir. Fakat söz konusu durumun ortaya çıkmasında yazarın kaynaklarda bu unvanlara sahip hekimlerin hepsini incelememesi ve yüzeysel bir tarama yapmak suretiyle karşısına çıkan birkaç hekimle yetinmesinin etkisini göz ardı etmemek gerekir.

Önemli bazı tezlerin ileri sürüldüğü üçüncü bölüm, hekimlerin eğitimi ve ihtisaslaşmasına ayrılmıştır. Yazar, XII. yüzyıla kadar hekimlerin aynı zamanda felsefe ilmini bildiklerini, ancak bu durumun daha sonra değişime uğradığı görüşündedir. Yazarın bu görüşü, Müslümanların XII. yüzyıla kadar tıp sahasında oldukça ilerlemiş olduklarını düşündürmektedir. Zira o, bu yüzyıldan sonra Müslüman hekimlerin tıp ilminden daha çok dinî ilimlerle meşgul olma-ya başladıklarını ve bu durumun onların hekimlik dışında görevler almalarını kolaylaştırdığını söylemektedir. Burada yazar, doğrudan belirtmese de ele aldığı dönemde Müslümanların tıp ilminde yeterince başarılı olmadıklarını ve hekimlik dışındaki görevleri daha çok tercih ettiklerini ima etmektedir.

Hastane ve evlerde yapılan tıp eğitiminden çok kısa olarak bahseden yazar, tıp alanında kullanılan icazet sistemine de kısaca değinmektedir. Bir hekim adayının *reîsü'l-etibbâdan* icâzet almadan göreve başlayamadığını bununla birlikte icazet sahibi olmanın da uzman olmak anlamına gelmediğini savunmaktadır. Yazarın bu kanaate varmasında tıp eğitiminin yetersizliği ve icazet sistemindeki nesnel olmayan hususların etkili olduğu düşünülebilir. Ancak bu hususlar yeterince delillendirilmeden genel sonuçlar şeklinde verilmiştir.

Kitabın dördüncü bölümü, Gayrimüslim hekimlerle ilgilidir. Yazar, İslam toplumlarında Hıristiyan ve özellikle Yahudi hekimlerin tıp alanında önemli rol oynadıklarını ifade etmekle birlikte, gayrimüslimlerin tıp alanında etkin

olmalarının sebebini kesin olarak açıklayamamaktır. Bu konuda bir tahminde bulunarak Müslüman alimlerin tıp ilmine çok az ilgi gösterdiği düşüncesini taşıdığını aktarmaktadır. Memlükler'in seleflerine göre gayrimüslimlere daha az hoşgörülü olduğunu savunan yazar, bu dönemde tıp ilminde başarılı olan İbn Ebî Hüleykâ gibi bazı gayrimüslim hekimlerin önemli görevleri üstlenebilmek için ihtida etmeleri gerektiğine dair bazı örnekler sunmaktadır.

Kitabın beşinci bölümünde Memlükler döneminde hekimlik mesleğine karşı tutum ele alınmaktadır. Yazar, İslam dünyasında tıp ilmine duyulan ilgiyle hekimlik mesleğinin statüsü arasında bağlantı kurmaktadır. Buna göre incelenen dönemde tıbbın gerilemesi ile hekimlik mesleği önemini kaybetmiştir. Yazar bu durumu, tabii ilimlerin imana yönelik bir tehdit olarak algılayanların artışına bağlamaktadır. Ayrıca devlet adamlarının yaptırdığı hastaneleri de tıp ilminin gelişiminden ziyade sağlık hizmetlerinin iyileştirilmesine yönelik bir adım olarak nitelemektedir. Müslümanlar arasında tıp eğitiminin yeterince geliştirilip yaygınlaştırılmaması neticesinde hekimlik mesleğinin gayrimüslimler tarafından da yürütüldüğünü belirtmektedir.

Kitabın altıncı ve yedinci bölümü, hekim Fethullah b. Mutasım ve Ebû Zekeriyya Yahya b. Abdullah'ın hayatına ve sosyal statüsüne ayrılmıştır. Yazar, bu hekimlerin meslek kariyerlerinin yükselişine ve itibar kaybetmeleri sonucu kariyerlerinin sona ermesi sürecine yer vermiştir. Her ikisi de aslen Yahudi olan bu hekimlerin kültürlü bir aileden geldiklerini ve servetleri ile öne çıktıklarını ifade eden yazar, bu servetin kaynağını aramıştır. Yazarın ulaştığı sonuç, onların servet sahibi olmasında hekimlik mesleğinin tek etken olmadığıdır. Ancak yazar, Müslümanların tıp alanına ilgi göstermemesi ile hekimlik mesleğinin gelir getirmemesi arasında bir bağ olup olmadığına değinmemektedir.

Son olarak ekler kısmında öncelikle Fethullah b. Mutasım ve Ebû Zekeriyya Yahya b. Abdullah'ın vakıflarının vakfiyelerinin özetine ve değerlendirmesine yer vermiştir. Daha sonra her iki vakfiyeyi de neşretmiştir. Ardından da tedavi yöntemleri ve hekimlerle ilgili on iki minyatür ve Fethullah ile Ebû Zekeriyya'nın vakıflarına ait vakfiyelerinin orijinallerinden birer sayfa örnek koymuştur.

Çok sayıda değerli kitap ve makaleye imza atan Doris Behrens-Abouseif'in bu küçük hacimli eseri, Memlükler dönemi tıp tarihine dair genel bir çerçeve çizmesi ve bazı önemli çıkarımları ile yeni çalışmalara ışık tutması bakımından yararlıdır. Bu eserde hekimlerle ilgili sunulan temel bilgiler, çoğu

zaman yüzeysel kalmıştır. Bununla birlikte zaman zaman farklı toplumlarda yaşamış hekimlerin durumunun karşılaştırmalı olarak verilmesi önemlidir. Öte yandan bazen kaynakların kapsamlı bir şekilde analiz edilmemesi, kolaycı bir yaklaşımla çıkarımların tahminden ibaret olmasına ve bazı iddiaların yeterince detaylandırılmamasına neden olmuştur.

Yayın İlkeleri

1. *Dini Araştırmalar*, din bilimleri ve ilahiyat alanlarındaki akademik çalışmaları desteklemeyi, Din Felsefesi, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi, Dinler Tarihi ve Din Eğitimi gibi alanlarda yapılan akademik çalışmaların yayımlandığı ve tartışıldığı bir ortam oluşturmayı amaç edinmiştir.
2. *Dini Araştırmalar*'da, sosyal bilimler alanında, din biliminin temel problemlerini bilimsel bir bakış açısıyla ele alan, bu konuda çözüm önerileri getiren yazılara yer verilir.
3. *Dini Araştırmalar*, din bilimleri ve ilahiyat alanlarındaki makaleleri, çevirileri, olgu sunumlarını, kitap ve sempozyum tanıtımlarını yayımlayarak başta ilahiyat alanındaki akademisyen ve öğrenciler olmak üzere din bilim alanına ilgi duyan geniş bir okuyucu kitlesine bilimsel bilginin ulaşmasına hizmet etmektedir.
4. *Dini Araştırmalar* 'a gönderilecek yazılarda; alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmalarını değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır.
5. Makalelerin yayımlanabilmesi için, daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtmek şartıyla kabul edilebilir.
6. *Dini araştırmalar* dergisinde kör hakemlik sistemi uygulanmaktadır.
7. *Dini Araştırmalar*, Kış/Aralık, Yaz/Haziran olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır.

Yazıların Değerlendirilmesi

1. *Dini Araştırmalar*'a gönderilen yazılar, Yayın Kurulunca, yayın ilkelerine uygunluk açısından incelenir. Uygun görülenler hakemlere gönderilir. Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir. Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştirisi ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez.
2. *Dini Araştırmalar* 'da yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazı ve fotoğraflardan, kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Yazım Dili

1. *Dini Araştırmalar*'ın yazım dili Türkçedir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça gibi diğer dillerde yazılmış yazılara da yer verilebilir.

Yazım Kuralları

Makalelerin, aşağıda belirtilen şekilde sunulmasına özen gösterilmelidir:

1. Başlık: İçerikle uyumlu, onu en iyi ifade eden bir başlık olmalı, koyu ve büyük harflerle yazılmalıdır. Makalenin başlığı, en fazla 10-12 kelime arasında olmalıdır.
2. Yazar ad(lar)ı ve adres(ler)i: Yazar(lar)ın ad(lar)ı ve soyad(lar)ı koyu, adresler ise normal ve eğik karakterde harflerle yazılmalı; yazar(lar)ın görev yaptığı kurum(lar), haberleşme ve e-posta adres(ler) i belirtilmelidir.
3. Öz: Makalenin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden ve en az 75, en fazla 150 kelimedenden oluşan Türkçe Öz bulunmalıdır; Öz içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir. Öz'ün altında bir satır boşluk bırakılarak, en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan anahtar kelimeler verilmelidir. Anahtar kelimelerden bir satır sonra Öz ve anahtar kelimeler'in İngilizceleri de bulunmalıdır.
4. Ana Metin: A4 boyutunda (29.7x21 cm.) kâğıtlara, MS Word programında, *Times New Roman* veya benzeri bir yazı karakteri ile 12 punto, 1.5 satır aralığıyla yazılmalıdır. Sayfa kenarlarında 2.5 cm. boşluk bırakılmalı ve sayfalar numaralandırılmalıdır. Yazılar 7.000 (yedibin) kelimeyi geçmemelidir. Metin

içinde vurgulanması gereken kısımlar, koyu değil eğik harflerle yazılmalıdır.

5. Bölüm Başlıkları: Makalede, düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak üzere ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir ve gerektiği takdirde başlıklar numaralandırılabilir. Ana başlıklar (ana bölümler, kaynaklar ve ekler) büyük harflerle; ara ve alt başlıklar, yalnız ilk harfleri büyük, koyu karakterde yazılmalı; alt başlıkların sonunda iki nokta üst üste konularak aynı satırdan devam edilmelidir.
6. Tablolar ve Şekiller: Tabloların numarası ve başlığı bulunmalıdır. Tablo çiziminde dikey çizgiler kullanılmalıdır. Yatay çizgiler ise sadece tablo içindeki alt başlıkları birbirinden ayırmak için kullanılmalıdır. Tablo numarası üste, tam sola dayalı olarak dik yazılmalı; tablo adı ise, her sözcüğün ilk harfi büyük olmak üzere eğik yazılmalıdır. Tablolar metin içinde bulunması gereken yerlerde olmalıdır. Şekiller siyah beyaz baskıya uygun hazırlanmalıdır. Şekil numaraları ve adları şeklin hemen altına ortalı şekilde yazılmalıdır. Şekil numarası eğik yazılmalı, nokta ile bitmeli, sadece ilk harf büyük olmak üzere şekil adı dik yazılmalıdır.
7. Resimler: Yüksek çözünürlüklü, baskı kalitesinde taranmış halde makaleye ek olarak gönderilmelidir. Resim adlandırılmalarında, şekil ve çizelgelerdeki kurallara uyulmalıdır. Şekil, çizelge ve resimler toplam 10 sayfayı (yazının üçte birini) aşmamalıdır.
8. Alıntı ve Göndermeler: Alıntılar tırnak içinde verilmeli; beş satırdan az alıntılar satır arasında, beş satırdan uzun alıntılar ise satırın sağından ve solundan 1.5 cm içeride, blok hâlinde ve 1,5 satır aralığıyla 1 punto küçük yazılmalıdır. Metin içinde göndermeler, parantez içinde aşağıdaki şekilde yazılmalıdır. (Berkes 1973), (Berkes 1973: 35).

Birden fazla yazarlı yayınlarda, metin içinde sadece ilk yazarın soyadı ve 'vd.' yazılmalıdır: (İçli vd. 1992).

Dipnot kullanımından mümkün olduğunca kaçınılmalı, yalnız açıklamalar için başvurulmalı ve otomatik numaralandırma yoluna gidilmelidir. Dipnotlarda kaynak göstermek için, metin içi kaynak gösterme yöntemleri kullanılmalıdır.

Kaynaklar kısmında ise, birden fazla yazarlı yayınların diğer yazarları da belirtilmelidir.

Metin İçinde, gönderme yapılan yazarın adı veriliyorsa kaynağın yayın tarihi ve sayfası yazılmalıdır.

“Berkes (1973: 38), bu konuda ...”

Yayın tarihi olmayan eserlerde ve yazmalarda sadece yazarların adı, yazarı belirtmeyen ansiklopedi vb. eserlerde ise eserin ismi yazılmalıdır.

İkinci kaynaktan yapılan alıntılarda, asıl kaynak da belirtilmelidir: “Çağatay (1962)” (Kasapoğlu 1999'dan).

Kişisel görüşmeler, metin içinde soyadı ve tarih belirtilerek gösterilmeli, ayrıca kaynaklarda da belirtilmelidir. İnternet adreslerinde ise mutlaka kaynağa ulaşma tarihi belirtilmeli ve bu adresler kaynaklar arasında da verilmelidir:

<http://www.diyenet.gov.tr/turkish/dy/Diyenet-Isleri-Baskanligi-Duyuru-18299.aspx> (21.06.2012)

9. Kaynaklar: Metnin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak aşağıdaki şekillerden birinde yazılmalıdır. Kaynaklar, bir yazarın birden fazla yayını olması halinde, yayımlanış tarihine göre sıralanmalı; bir yazara ait aynı yılda basılmış yayınlar ise (1968a, 1968b) şeklinde gösterilmelidir:

Berkes, Niyazi (1973). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. Ankara: Bilgi Yay.

Birinci, Ali (2008) “Ali Kami Akyüz”. *Türkiye'de Sosyoloji*. Ankara: Phoenix Yay.

Canter, David (2011). *Suç Psikolojisi*. Çev. Ali Dönmez vd., Ankara: İmge Kitabevi.

Kılıç, Recep (2003). “Küreselleşmenin Dini Boyutu Üzerine”. *Dini Araştırmalar Dergisi* C.6, S.17: 11-22

Yazıların Gönderilmesi

Yukarıda belirtilen ilkelere uygun olarak hazırlanmış yazılar, diniarastirmalar98@yahoo.com adresine gönderilir. Yazarlarına raporlar doğrultusunda geliştirilmek ve/veya düzeltilmek üzere gönderilen yazılar, gerekli düzenlemeler yapıldıktan sonra en geç 15 içinde tekrar dergiye ulaştırılır. Yayın Kurulu, esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler yapabilir.